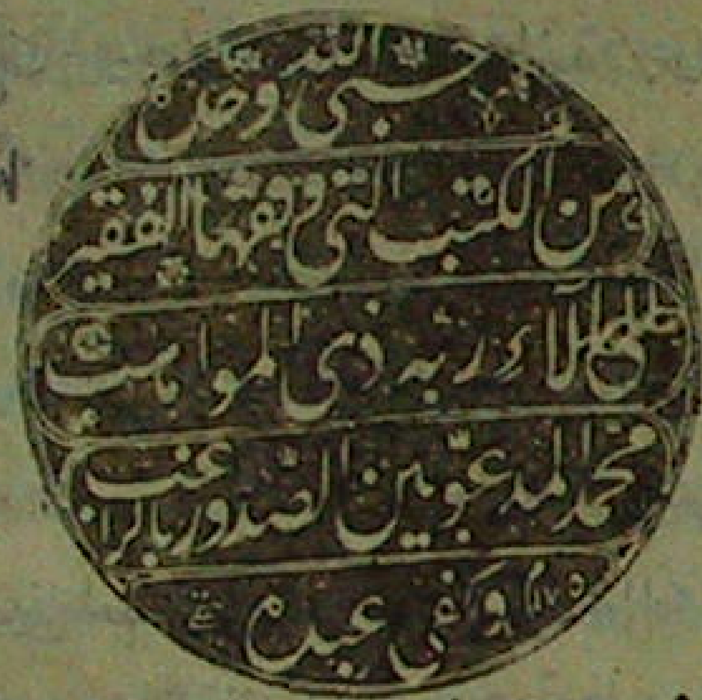


شرح مقاصد المقاصد للفاضل الاديب والكامل الاريب
الشيخ محمد بن محمد الدلجي منسوب الى دلجة بفتح الدال المهملة
وسكون اللام وفتح الجيم قرية بولاية الصعيد
من اعمال مصر المحروسة وهو كتاب
مفيد شامل لمهمات الكلام
م







بسم الله الرحمن الرحيم وصلى الله على سيدنا محمد واله وصحبه وسلم
حمداً لمن تهللت وجوه الاعيان على وحدانية وجوب وجوده
وتلألأت وجنات الامكان على اثار قدرته وجوده ۞ استاثر
بالبقاء والقدم ۞ واذاق ماسواه مرارة الفناء والعدم ۞ له
الملك والتدبير ۞ واليه الحكم والتقدير ۞ لايجب عليه شيء
ولاعنه ولايدرك لذاته كنه ۞ ارسل رسلا مبشرين ومنذرين
بمعجزات قاطعة ۞ وايات ساطعة ۞ فاقاموا الحجة ۞ واناروا
المحجة ۞ ودعوا الى تنزيهه وتوحيده وتعظيمه وتمجيده ۞ ثم
ختمهم باكرم الخلايق ۞ المختص باشرف الخلايق ۞ حبيب الله
ابي القاسم محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم ۞ صلى الله
وسلم عليه وعلى من نصر دينه وانتمى اليه **وبعد** فهذا شرح
لكتابنا مقاصد المقاصد قد تكفل بابراز مخدرات استاره باشرف
عباره واخراج مخبآت اسراره بالطف اشاره ۞ تنجلي على الاذهان
متبرجات في زينة اوضح بيان ۞ متبخترات في هيئة افصح تبيان
اخذ بعضها بيد بعض متخاصره ۞ ناظر بعضها الى بعض متناصره
مع تحرير سبك ابريز مسايله بيان الافكار ۞ وتقرير نظم لآلئ
دلايله بنان الانظار ۞ بعبارات رشيقة تتجافى جنوب الفاظها

عن

عن مضاجع الاشكال ۞ واشارات انيقة تتحاشى اهلة معانيها
ان تطلع في معرض الابتذال ۞ وتوضيحات تسفر بها وجوه بدور
تدقيقاته ۞ وتلويحات تشرق بها وجنات تحقيقاته ۞ لايعقلها الا
العالمون ۞ وما يجحد بها الا المعاندون ۞ والله تعالى اسال ان يتيسر لي
اتمامه ۞ وان يختم بالخير اختتامه ۞ انه جواد كريم ۞ وبعباده
رؤف رحيم ۞ بسم الله في موضع جملة فعلية لتعلق الجار في كل مقام
بدى بمدخوله بفعل يحوي بعينه فعل حسي بحسب المقام وردت
في موضع حال من ضمير متعلق الجار اي متيمنا ومتبركا الف باسم
فالجار قصر ابتداء التاليف على اسمه تعالى وتقديره متاخرا عنه كما في
بسم الله مجراها اولى اي بسم الله لا باسم غيره من الاصنام الف
لانه اوفق للوجود وادخل في التعظيم وادل على اختصاصه به
في كل امر ذي بال لجعله آلة له اذ لايعتد به شرعا ما لم يصدر به ومعنى
اختصاصه به جعله من بين الاسماء منفردا به مقصودا عليه ويجوز
عكسه اي قصره على الابتداء قصر افراد قطعا لشركة الاصنام اذ كانوا
يبداون باسمايها لمجرد الاهتمام ولا يرد اقرا باسم ربك لكونه في مقام
امر يجعل فعل الامر بايجاد القراة من غير اعتبار تعديته اهم مقروء
مقرونا باسم الله تعالى فتقديمه هنا اهم لكونها اول سورة نزلت على ان
في الكشاف ان معناه اقرا مفتتحا باسم ربك اي قل باسم الله ثم اقرا فالابتداء
بذكر اسمه تعالى حاصل دون غيره وان تقدم عليه فعل الامر ويكون
معناه مفتتحا باسم الله اقرا لا بغيره هذا وما ذكر من وجوب تقديم
الاسم انما هو عند عدم الداعي الى رعاية الاصل الذي هو تقديم
العامل وانما كسرت البا وان كان من حق الحروف المفردة الفتح
للزومها الحرفية والجر كما كسرت لام الامر ولام الاضافة داخلة

على مظهرة فرقا بينهما وبين لام الابتداء الله اصله الاله من اسماء
الاجناس دخلته لام التعريف ونقلت حركة همزته اليها ثم حذفت
فعوضت لامه فصار اللاه ثم ادغمت في اللام بعدها وقد كان
بلا حذف فيهما موضوعا لكل معبود ثم استعمل في مفهوم كلي هو
المعبود بحق وبحذفها علم لذات معين هو المعبود بالحق فهو من
الاعلام الخاصة من حيث انه لم يسم به غيره ومن الاعلام الغالبة من
حيث ان اصله الاله وقد اشار في الكشاف الى كون غلبته الى
حد العلمية وغلبة اصله لا الى حدها بتعريفها الحق وتنكيره
بقوله واما الله بالحذف فمختص بالمعبود بالحق والاله غلب
على المعبود بحق فحكمه بالاختصاص بما هو عليه بالحذف في
مقابلة اصله بلا حذف ولا دلالة لقوله مختص بالمعبود بالحق
على انه من الاعلام الخاصة بمعنى انه ليس من الاعلام الغالبة
بشهادة قوله في سورة ابراهيم ان لفظ الله اجرى مجرى الاسماء
الاعلام لغلبته واختصاصه بالمعبود الذي يحق له العبادة
وكونه مشتقا منه او من غيره لا ينافي كونه علما ولا يقتضي كونه صفة
اذ لم يوضع له تعالى باعتبار صفة بدون ملاحظة لخصوصية
الذات ومن ثم قالوا الصفة ما دل على ذات باعتبار معنى هو
المقصود بل وضع للذات بدون اعتبار ملاحظة صفة
الرحمن كان صفة بمعنى كثير الرحمة جدا ثم غلب على البالغ
في الرحمة والانعام بجلايل النعم في الدنيا والاخرة بحيث
لم يسم به غيره تعالى فهو من الصفات الغالبة لا الى حد
العلمية لوقوعه صفة لا موصوفا ولكونه بازاء المعنى دون
الذات الرحيم اي ذي الرحمة الكثيرة ومن ثم كان الرحمن

ابلغ

ابلغ منه اذ فيه من المبالغة ما ليس فيه لكونه كثير الرحمة جدا
بشهادة الاستعمال فقد قالوا رحمن الدنيا والاخرة ورحيم
الاخرة والقياس حيث قالوا زيادة البناء تفيد زيادة المعنى
ولا ينقض بحذر الابلغ من حاذر لكونه اكثريا وانما منع صرفه
وان انتفى شرطه الذي هو وجود فعلى وشرط صرفه الذي
هو وجود فعلانة رجوعا به الى الاصل قبل اختصاصه
به تعالى وهو الحاقه باخواته فانها غير منصرفة اذ الاصل
في فعلان صفة من باب فعل بالكسر هو عدم الانصراف
وان كان الاصل في مطلق الاسم هو الانصراف وكلاهما
صفة مشبهة من رحم بجعله لازما بنقله الى فعل بالضم
اذ لا يشتق منه متعديا صفة مشبهة كما في الفايق في
فقير ورفيع فمعنى رفيع الدرجات رفيع درجاته لا رافع
لها والرحمة عطف اي تعطف وشفقة وميل روحاني لا
جسماني ومن ثم جعل الانعام مسببا عن العطف والرقة
لا عن الانحناء الجسماني وكلاهما في حقه تعالى محال فهي
مجاز اما عن نفس الانعام فيكون صفة فعل او عن ارادته
فيكون صفة ذات واما تمثيل وتصوير للغايب اعني
تمكنه تعالى من الانعام بالشاهد اعني الملك من ملكه بان تمكن منه
تفرض حاله تعالى على سبيل التمكن منه بحال الملك عطف
على رعيته ورق لهم فعمهم معروفه فاطلقا عليه تعالى
واريد غايتهما التي هي فعل او ارادة لا مبداؤهما الذي
هو انفعال فهو استعارة تمثيلية اذ كل من طرفيها منتزع
من عدة امور تبارك من البركة وهي كثرة الخير مطاوع

بارك ولا يتصرف فلم يات منه مضارع واسم فاعل ومصدر بل
الماضي فقط ولا يستعمل في غيره تعالى اى تكاثر خير الله تعالى
وتزايدا وتزايد عن كل شئ وتعالى عنه في صفاته وافعاله الذى
بيده الملك اى بقبضة قدرته التصرف في جميع الامور كيف
يختار واليد ونحوها كالوجه والعين مما اثبته الشيخ صفات
قديمة زايدة على ذاته تعالى لا بمعنى الجارحة وعنه ايضا وعليه
اكثر اتباعه انها مجازات عن القدرة والذات والبصر وفي كلام
محققي علماء البيان ان قولهم هي مجازات عما ذكر انما هو لنفي
توهم التجسيم والتشبيه بسرعة والا فهي تمثيلات وتصويرات لابراز
المعاني العقلية في معرض الصور الحسية هذا ما عليه الخلف
واما السلف ففوضوا علمها الى الله تعالى مع تنزيهه تعالى عما لا يليق به
من معانيها لغة تمسكا بنحو وما يعلم تاويله الا الله لاحاطة علمه
بجميع المعلومات لا يعزب عنه شئ منها وعدل عن صيغة الحمد
الى ما ذكره اقتباسا وتلويحا بان المقصود الاتيان بما يلوح
بتعظيمه وينبئ عن تمجيده من اتصافه بصفات الكمال لا انه يترجم
عنه بالمقال ويؤتى بما يدل عليه من الاعمال وقد ضمنت الخطبة
الاشارة الى مقاصد الكلام رعاية لبراعة الاستهلال ومنه
تعالى وتقدس ابتداؤه اى انشاء الملك واختراعه بما فيه بلا مثال
غير مسبوق بمادة وزمان ويقابلهما التكوين لكونه مسبوقا بمادة
والاحداث لكونه مسبوقا بزمان لانه الخالق وحده وله
تدبيره لا لغيره اذ لا شريك له ولا معاون واليه انتهاؤه اى عوده
ورجوعه لا الى غيره اذ اليه يرجع الامر كله اتقن نظام العالم
اى سلسلة الممكنات التي اولها جوهر عقلي ابداعي هو العقل الاول

وهناك

وهناك الوجود في غاية الشرف والكمال ثم يهبط اخذا في النقص
الى غايته التي هي هيولى العناصر ثم يعود منها اخذا في الكمال الى غايته
التي هي الجوهر العقلي الاحداثي الذي هو النفس الناطقة المتحلية
بصور الكائنات بالفعل كالعقل الاول فكما بداكم تعودون داخلين
في حلل الاتقان بسابغ قدرته اى بقدرته التامة المحكمة الخالية
عن الاختلال واحكم احواله اى امور العالم التي هو عليها من
عجايب الهيآت والاشكال وغرايب الاوضاع والامثال وفق
ارادته متعلق باحكم اى اوجده على تلك الاحوال موافقا لارادته
محكما ببالغ حكمته اى حكمته البالغة التي هي احكامه في علمه
وفعله ثم امر نوع الانسان على السنة رسله بعد تاهيله للنظر
والاستدلال والارتقا في معارج الكمال باكتساب العلوم
النظرية من الضرورية بتدبر اطواره وتغيراته متنقلا من طور
الى طور والتفكر في احواله متنقلا من حال الى حال ليورده
تدبره وتفكره فيها مشارع العلم جمع مشرع وهو في الاصل
مشرع الشاربة الذي تشرع فيه اى تشرب منه استعير للعلم
واضيف اليه على طريقة التشبيه المؤكد كما في لجين الماء اى العلم
الذي هو لصفائه وخلوصه كالمشارع ترده الاذهان
فتروى منه وفي هذا تلويح ببيان ما اجمل فيما مر من مباحث
الالهيات والاستدلال عليها بالممكنات لتورثه العلم بوجود
صانع لان المخلوق حادث لا بد له من صانع قديم لا اول لوجوده
اذ لو كان حادثا لاحتاج الى صانع وهو الى اخر وهكذا الى ما لا
نهاية له قادر على جميع الممكنات حكيم لظهور اتقانه في اثاره
الصادرة عنه باختياره واحد في صفات الالوهية لا شريك له

فيها والا لاختل النظام المشاهد فى العالم احد فى ذاته لا تركيب فيه
والا لكان ممكنا حادثا فرد لا شفع له من صاحبة او ولد لعدم
مجانسة غيره عليم احاط علمه بجميع المعلومات لان المقتضى
لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذات المعلومات
ولا يعزب عنه لان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب
شمول علمه اياها قدير مريد عمت قدرته كل ممكن لان ذاته هى
المقتضية لقدرته والامكان المشترك بين الممكنات هو
المصحح للمقدورية فوجب عموم قدرته اياها وعمت ارادته جميع
الكاينات خيرها وشرها والا لما وقع شرها لان وقوع ما لا يريد
بل ما يكرهه وان زعمه المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للالهية
تفرد بالبقاء والقدم لانه الباقى بذاته وغيره انما هو باق به
وبارادته وتفرده بالقدم لا ينافى كون صفاته الزايدة على ذاته
قديمة لعدم مغايرتها له واذاق ما سواه من مخلوقاته مرارة
العدم اى لعدم الذى هو لكراهة كل احد اياه كالمرارة وهو
العدم الطارى على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا يفعل
ما يشاء بحكمة اذ لا مانع لمشيته وهذا شروع فيما يذكر من
صفات الافعال وما يتعلق بها ويحكم ما يريد اذ لا راد لحكمه
بعزته لا يجب عليه شئ وان زعم المعتزلة الوجوب اذ لا حاكم
فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك ولا يجب ايضا عنه شئ وزعم
الحكما انه تعالى موجب بالذات اى يصدر عنه الشئ بلا اختيار
تعالى عن ذلك لا يدرك لذاته كنه لا تفهم العقول حقيقتها لقصورها
ثم ارسل رسلا مبشرين بجميع السعادات مترتبة على الاعمال
الصالحات ومنذرين عذاب النار وهذا اشارة الى مباحث

النبوات

النبوات بمعجزات جمع معجزة باهرة من بهر القمر اى اضاء حتى
غلب ضوءه ضوء الكواكب اى غالبة فانهم تحدوا بها اقوامهم
اى طلبوا ان ياتوا بمثلها فعجزوا وتسمى علامة ايضا لدلالتها على
تصديق الله تعالى اياهم فى دعواهم الرسالة وايات ظاهرة بينة
لا ينكرها احد لوضوح حجتها وسهولة محجتها وختمهم بسيد
ولد ادم لشهادة قوله صلى الله عليه وسلم لا نبى بعدى انا سيد
ولد ادم ولا فخر وهو وان لم يدل على سيادته ادم نطقا فقد
دل عليه بطريق الاولى مع ما يوذن به كنتم خير امة اخرجت
للناس من ان خيريتهم لا امم انما هو بخيرية نبيهم محمد حبيب الله
ابى القاسم هذه كنيته صلى الله عليه وسلم اما باسم ولده
القاسم ولقوله صلى الله عليه وسلم انا قاسم وحاشر
يحشر الناس على عقبى فذكر الاب مبالغة فى مباشرة القسمة
وقد ذهب الشافعى الى تحريم تكنى غيره بها مطلقا حتى
عدها من خصايصه لقوله صلى الله عليه وسلم تسموا
باسمى ولا تكنوا بكنيتى ولان اليهود كانوا يكنون دونه بها فاذا اجابهم
قالوا ما اردناك وعن مالك جوازها بعد وفاته لانتفاء
المحذور من الايذا وقيل يجوز مطلقا وانزل عليه اشارة الى
اشهر معجزاته الدالة على نبوته باستمراره فى كل زمان تتلى
بكل لسان قرانا عربيا كريما مرضيا جامعا لمنافع لا تحصى
وفرقانا مبينا ظاهر اعجازه مظهر الاحكامه قديما لانه
من صفاته الذاتية فاقام به على من دعاه الى الايمان المحجة
واوضح به ايضا المحجة هى فى الاصل الطريق استعيرت للذين
اى اظهر البرهان القاطع الدال على صدقه وبين به احكام

فيها والا لاختل النظام المشاهد فى العالم احد فى ذاته لاتركيب فيه
والا لكان ممكنا حادثا فرد لاشفع له من صاحبة او ولد لعدم
مجانسته غيره عليم احاط علمه بجميع المعلومات لان المقتضى
لعلمه خصوصية ذاته والمصحح للمعلومية ذات المعلومات
ولا يعزب عنك ان نسبة ذاته الى جميعها على السواء فوجب
شمول علمه اياها قدير مريد عمت قدرته كل ممكن لان ذاته هى
المقتضية لقدرته والامكان المشترك بين الممكنات هو
المصحح للمقدورية فوجب عموم قدرته اياها وعمت ارادته جميع
الكاينات خيرها وشرها والا لما وقع شرها لان وقوع ما لا يريده
بل ما يكرهه وان زعمه المعتزلة يستلزم عجزه المنافى للالهية
تفرد بالبقاء والقدم لانه الباقى بذاته وغيره انما هو باق به
وبارادته وتفرده بالقدم لاينافى كون صفاته الزايدة على ذاته
قديمة لعدم مغايرتها له واذاق ما سواه من مخلوقاته مرارة
العدم اى العدم الذى هو لكراهة كل احد اياه كالمرارة وهو
العدم الطارى على الوجود فهو اخص من العدم مطلقا يفعل
ما يشاء بحكمته اذ لا مانع لمشيته وهذا شروع فيما يذكر من
صفات الافعال وما يتعلق بها ويحكم ما يريد اذ لا راد لحكمه
بعزته لا يجب عليه شئ وان زعم المعتزلة الوجوب اذ لا حاكم
فوقه يوجبه عليه تعالى عن ذلك ولا يجب ايضا عنه شئ وزعم
الحكما انه تعالى موجب بالذات اى يصدر عنه الشئ بلا اختيار
تعالى عن ذلك لا يدرك لذاته كنه لا تفهم العقول حقيقتها لقصورها
ثم ارسل رسلا مبشرين بجميع السعادات مترتبة على الاعمال
الصالحات ومنذرين عذاب النار وهذا اشارة الى مباحث

النبوات بمعجزات جمع معجزة باهرة من بهر القمر اى اضاء حتى
غلب ضوءه ضوء الكواكب اى غالبة فانهم تحدوا بها اقوامهم
اى طلبوا ان يأتوا بمثلها فعجزوا وتسمى علامة ايضا لدلالتها على
تصديق الله تعالى اياهم فى دعواهم الرسالة وايات ظاهرة بينة
لا ينكرها احد لوضوح حجتها وسهولة محجتها وختمهم بسيد
ولد ادم بشهادة قوله صلى الله عليه وسلم لا نبى بعدى انا سيد
ولد ادم ولا فخر وهو وان لم يدل على سيادته ادم نطقا فقد
دل عليه بطريق الاولى مع ما يوذن به كنتم خير امة اخرجت
للناس من ان خيريتهم الامم انما هو بخيرية نبيهم محمد حبيب الله
ابى القاسم هذه كنيته صلى الله عليه وسلم اما باسم ولده
القاسم ولقوله صلى الله عليه وسلم انا قاسم وحاشر
يحشر الناس على عقبى فذكر الاب مبالغة فى مباشرة القسمة
وقد ذهب الشافعى الى تحريم تكنى غيره بها مطلقا حتى
عدها من خصايصه لقوله صلى الله عليه وسلم تسموا
باسمى ولا تكنوا بكنيتى ولان اليهود كانوا ينادونه بها فاذا اجابهم
قالوا ما اردناك وعن مالك جوازها بعد وفاته لانتفاء
المحذور من الايذا وقيل يجوز مطلقا وانزل عليه اشارة الى
اشهر معجزاته الدالة على نبوته باستمراره فى كل زمان متسلق
بكل لسان قرانا عربيا كريما مرضيا جامعا للمنافع لا تحصى
وفرقانا مبينا ظاهر اعجازه مظهر الاحكامه قديما لانه
من صفاته الذاتية فاقام به على من دعاه الى الايمان الحجة
واوضح به ايضا المحجة هى فى الاصل الطريق استعيرت للدين
اى اظهر البرهان القاطع الدال على صدقه وبين به احكام

دينه لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل هذا واما من نشأ
بعيدا لم يبلغه دعوة نبي فعند ايمتنا الاشعرية هو معذور
في ترك الاعمال والايمان ثم قام من يعرف اشارة الى مباحث
الامامة وهي وان كانت بالفروع اليق لرجوعها الى ان نصب
الامام كلية وقيامه بامر الامة من فروض الكفايات وهي
امور كلية تتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينتظم
الا بها ولا ريب في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية
لكن لما شاع من اهل البدع اعتقادات فاسدة مخلة بكثير
من القواعد الحقت بمباحث الكلام حذرا من ان تورث القاصرين
سوء الاعتقاد في الصحابة سيما الايمة الاطهار جمع طاهر
من الاختان عثمان وعلي وابي العاص بن ربيع والاصهار ابي بكر
وعمر وابي سفيان بن حرب والحارث بن ضرار الخزاعي ومن
تبعيضية لان من ذكر بعض اختانه واصهاره صلى الله وسلم
عليه وعلى اله هم مومنو ابني هاشم والمطلب ابني عبد مناف
دون بني عميهم عبد شمس ونوفل ابني عبد مناف ايضا
لانه صلى الله عليه وسلم لما قسم قسم ذوي القربى خمس
الخمس في اله جاءه عثمان وجبير بن مطعم فقالا يا رسول الله
لم خصصتهم به ونحن من بني عميهم فقال نحن وبنو المطلب
شيء واحد لم نفترق جاهلية ولا اسلاما واصل ال اهل
بدليل اهيل خص استعماله في الاشراف واولي الخطر واصحابه
عطف على الال لتشمل الصلاة باقيهم نجوم الهدى من قوله
صلى الله عليه وسلم اصحابي كالنجوم بايهم اقتديتم اهتديتم
ما غاب نجم وهوى قيد الصلاة على طريقة الاستيناف

بصيغة

بصيغة الفعل بمدة طلوع النجم وافوله تلويحا بدوامها وتمرارها
متجددة صلاة عقب صلاة الى قيام الساعة هذا مبتداء
محذوف الخبر مركب من اسمي فعل امر واشارة يوتى به كاما بعد
للانتقال مما افتتح به الكلام الى غيره ويسمى اقتضابا اي
خذ ذا او نحوه والواو بعده للحال وقد يذكر الخبر كما في هذا
ذكر وان علم الكلام الاضافة بيانية قصد بها بيان وتوضيح
اي الفن المسمى كلاما من اشرف العلوم شانا اي رتبة وقدرا
واقواها حجة لان براهينه يقينية واوضحها بيانا لكون معلومه
الذي هو ذات الله تعالى وصفاته وافعاله وما يتعلق بها
اشرف المعلومات ولكون ادلته التي تطابق على صحة مقدماتها
وحقية صورها العارضة لها شهادة العقل والنقل ولكون
غايته التي هي اتقان الايمان بالايقان وثوق الادلة واجل الغايات
فهو اشرفها بشرف هذه الجهات اعني معلومه وحجته وغايته
ولكونه اساس عقايد الاسلام لتوقف ثبوتها على ثبوت الصانع
بصفاته وافعاله ولكونه مقباس من اقتبس من النار اخذ منها
شعلة فهو اصل الشرايع والاحكام اي العلوم الشرعية
والاحكام الفرعية اذ لو لم يثبت وجود صانع بصفاته
مرسل للرسل منزل للكتب مكلف للعباد لم يثبت تفسير وحديث
وفقه واصوله فهي مقتبسة منه فالاخذ فيها بدونه كبناء
على غير اساس ولكونه به الفوز اذ به يترقى من حضيض التقليد
الى ذروة الايقان وبه الارشاد بايضاح المحجة والالزام
باقامة الحجة وحفظ قواعد الدين واخلاص النية وصحة
الاعتقاد واليه يؤول اخذ العلوم الشرعية واقتباسها كما مر

وذلك كله غايته الفوز بالسعادة الكبرى فى الدارين الدنيا
والاخرى وان كتابنا هذا المسمى مقاصد المقاصد للعلامة
التفتازانى قد تكفل بما يحرر مطالبه الكلامية ويقرر مذاهبه
الاعتقادية ويلخص قوانينه جمع قانون وهو امر كلى مشتمل بالقوة
على جزئيات موضوعه ويخلص براهينه جمع برهان وهو الحجة
القاطعة بثبوت العقايد الدينية ويحل مشكلاته بازالة عقد
الارتياب ويوضح معضلاته بازالة شبه الاضطراب مع اقامة
حجج ترفل اى تتبختر متمايلة فى مشيها فى حلل الافصاح لقوة دلالتها
ونفاذ حكمها فى دفع شبه المعاند وقد شبه الحجج الخالية من
شوايب الشبه بكواعب اتراب على طريقة الاستعارة المكنية
واثبت لها الافصاح الذى هو كالحلل تخييلا والتبختر ترشيحا
واضافة حلل على طريقة لجين الما على ما مر وازاحة شبه تعثر
فى اذيال الافتضاح لهتكها بظهور قبايحها وانكشاف سوآت
مقابحها باقامة الحجة وايضاح المحجة منبها حال من ضمير تكفل اى
فعل ذلك حال تنبيهه على شرايف نكت اى نكت شرايف جمع نكتة وهى
طايفة من الكلام منقحة مشتملة على لطايف موثرة فى القلوب
هى ينابيع التحقيق جمع ينبوع كانها لتهذيبها ووضعها على قانون
التحرير ينبع منها التحقيق ومنبها على لطايف غرر اى غرر لطيفة تهدى
تلك الغرر التى هى كالنور الى مظان التدقيق اى مواضعه ومنبها على
فرايد درر اى درر فريدة كان نظيرها لعزته لا وجود له نظمتها
اى نظمت تلك الدرر ايدى الافكار شبه مسايله المختارة بدرر
فريدة على طريقة الاستعارة التحقيقية ورشح لها بالنظم
بعد تشبيه الافكار بذوى ايد استعارة مكنية خيل لها باثبات

الايدى للافكار ومنبها على غرايب فقر اى فقر غريبة جمع فقرة وهى
فى الاصل لفقار الظهر اى عظامه ونستعار لاجود الاشيا وتطلق
على قرينة التسجع سمحت بها اى بتلك الغرايب اذهان الانظار شبه
الانظار بذوى اذهان على طريقة الاستعارة المكنية واثبت
لها الاذهان تخييلا واسند اليها سمح مجازا عقليا فاشرقت
بسبب تنبيهه على ذلك مع ما تكفل به طوالع انواره اى انواره الطوالع
اى مسايله الشبيهة بالانوار الطالعة على طريقة الاستعارة التحقيقية
ولمعت مطالع اسراره اى برقت الفاظ مسايله المشبهة بالمطالع
استعارة تحقيقية بمعانيها الدقيقة الشبيهة بالاسرار كذلك
والله اسال لا غيره اذ هو خير مسئول واجود مامول ان يجعل افئدة
اى جماعة من الاذهان تهوى اى تسرع اليه حبا فيه لانتفاعها
وتعول اى تعتمد فى نيل مرامها اى فى حصول مقصودها عليه انه
اى الله تعالى جواد بالتخفيف كما ورد انا جواد ماجد اى كثير
الجود بكل مسئول لا يتعاظمه شئ ومعطى كل مامول اذ يده تعالى
سحا الليل والنهار لا يغيضها شئ مقدمة بكسر الدال اما
بمعنى انها تتقدم الى المقصود او من قدم اللازم بمعنى تقدم و
بفتحها من المتعدى من مقدمة الجيش ربيئة تخبر العدو ثم
استعيرت لما يبداء به اما للشعور بمقاصد كل علم قبل الشروع
فيه وتسمى مقدمة العلم او لطايفة قدمت امام المقصود لارتباط
له بها وانتفاع بها فيه وتسمى مقدمة الكتاب بعلاقة عدتها
عن معناها الاصلى اليها هى اشتراكهما فى البيان اذ تلك تؤذن
باخبار العدو وهذه بمعرفة حده وغايته وموضوعه اذ بوجه
الارتباط المفاد منها وجود الكيفيات النفسية ان كان باعيانها

اى ربيئته التى

فى النفس فهو اتصافها ويسمى وجودا متاصلا و وجودها فيها بصورها
تصورها ويسمى وجودا غير متاصل كالكريم يتصف بالكريم
والم يتصوره وقد يتصوره البخيل والم يتصف به فقوة النفس
الناطقة اى ملكتها التى هى كيفية راسخة فيها وعرض لا يتوقف
تعقله على تعقل غيره ولا يقتضى قسمة ولا عدمها فى محله اقتضاء اوليا
فبالقيد الاول لخرج الاعراض النسبية كالاضافة والفعل والانفعال
وبالثانى الكميات وبالثالث النقطة والوحدة وباوليا دخل فيه
العلم بالمعلومات المقتضية للقسمة او لعدمها فهى التى تتاثر بها
وتستفيض مما فوقها فى عالم الغيب من الصور الادراكية الفايضة
عليها من المبداء الفياض تكميلا لها بالمعارف يسمى عقلا اى تعقلا
نظريا مراتبه اربع ما يكون من الاستعداد عند كونها مدركة
بالقوة استعدادا ضعيفا هيولانيا اى هى قوة محضة خالية
عن ادراك المعارف كما للطفل اذ له فى مبداء فطرته استعداد
محض لا ادراك معه تشبيها لها اى للنفس بالهيولى الاولى الخالية
فى نفسها عن الصور القابلة لها بمعنى انها ليست ماخوذة مع شيء
منها لا بمعنى خلوها عنها بالفعل لاستحالته عند الفلاسفة
لقولهم بقدمها بخلاف النفس فانها قد تخلو عنها ووصفها
بالاولى لانها قد تطلق على جسم ركب منه جسم اخر كالسرير
المركب من قطع الخشب ولا يتصور خلوه عن الصورة لكونه ماخوذا
معها ثم ما يكون من الاستعداد لادراك النظريات بعد
استعمال النفس الاتها الظاهرة والباطنة ففاض عليها من المبداء
الفياض علوم اولية اى ضرورية اذ الضروريات اوايل العلوم
والنظريات ثوانيها او بعد ادراكها جزئياتها وتنبهها من مشاركات

نسبة ولا ظ

وتبينها ظ

ومباينات

ومباينات استعدادا اكمل من الهيولانى كما للامى من الاستعداد لتعلم
الكتابة يسمى عقلا بالملكة اى هى قوة وصفة راسخة بها تتمكن من
الانتقال من الاوليات الى النظريات لانها تصورات وتصديقات
هى مباد للعلوم الكسبية ثم ما يكون بعد اكتسابها وحضورها
عندها مستفادا لاستفادته من العقل الفعال المفيض للحوادث
عليها فى عالمنا هذا ومن قال هو ان تصير النفس مشاهدة لجميعها
دفعة واحدة مستمرة بحيث لا يغيب عنها شيء منها لزمه ان لا يوجد
عقل مستفاد لاحد فى هذه الدار بل فى دار القرار اللهم الا لمن
تجرد عن جلباب البدن وعلايقه فقد يوجد له لمعان من ذلك
كبرق خاطف وهذا هو الغاية القصوى فى الكمالات العلمية
ثم ما يكون بعد ان صارت مخزونة عندها من ملكة استحضارها
بعد غيبتها يسمى عقلا بالفعل اى هى قوة وملكة راسخة بها تتمكن
من استحضارها اذا غابت عنها متى شاءت بمجرد التفاتها اليها بلا
تجشم كسب جديد بمنزلة القادر على الكتابة حين لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء وانما سميت بذلك لان النظريات وان كانت
ح بالقوة الا انها قريبة من الفعل جدا فكانها حاصلة بها بالفعل
فهذه القوة النظرية بمراتبها انما هى لكمال النفس بالمعارف و
مراتب النفس فى استكمالها بهذا منحصرة فى الكمال نفسه وفى
استعداداته فالكمال هو العقل المستفاد اعنى مشاهدة
النظريات وباقى المراتب وسايل اليه واستعدادات له متفاوتة
فالهيولانى استعداد بعيد وما بالملكة متوسط وكلاهما وسيلة
لتحصيله ابتداء وما بالفعل قريب جدا ووسيلة لاحضاره
وارتجاعه بعد غيبته اذ الانسان لاشتغاله لا يتاتى له استيفاؤه

بعد حصوله فلابد من استعداد يتوصل به الى استدامته بطريق
الارتجاع ولكون مشاهدتها مرة بعد اخرى متقدمة على صيرورتها
مخزونة عندها قيل المستفاد متقدم على ما بالفعل في الحدوث
متاخر عنه في البقاء اذ ما بالفعل استعداد ووسيلة لاحضاره
وارتجاعه بعد غيبته لا لتحصيله ابتداء وللنظر الى هاتين الجهتين
جاز تقديم كل منهما على الاخر في الذكر كما ورد في الكتب هذه والاعتبار
هذه المراتب في القياس الى كل نظري يختلف الحال فقد تكون
النفس بالنسبة الى بعض النظريات في مرتبة الهيولاني وفي
بعضها في مرتبة ما بالملكة وفي بعضها في مرتبة المستفاد وفي
بعضها في مرتبة ما بالفعل ولكون كمالها مشاهدة النظريات
وتحليتها بالمعارف الكسبيات كانت غايتها اي غاية القوة
النظرية العلم باعيان الاشياء بما لها من احوال واحكام كما هي
اي على الوجه الذي هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية
وتسمى هذه الغاية حكمة نظرية بمعنى انها علم لا يتعلق بعمل بل بنظر
وكسب وقوتها التي بها تؤثر وتتصرف فيها تحتها في عالم الشهادة
من الابدان تكميلا لهما اي للنفس الانسانية والبدن تسمى
عقلا عمليا لا بمعنى انه عمل بل بمعنى انه علم باشيا تتعلق بعمل
اذ به يتمكن من استنباط الصناعات والتصرفات في موضوعاتها
التي هي بمنزلة المواد لها كالخشب للنجار ومن تمييز المصالح
فيؤتى بها عن المفاسد ويجتنب لينتظم بذلك امر المعاش والمعاد
فهي مبدأ حركة الانسان الى الاعمال الجزئية الخاصة بالروية
على مقتضى آراء تخصها اصطلاحية وتلك الحركة تستلزم معرفة
تلك الاعمال مثلا تحريكها البدن عن الشر الى الخير يستلزم

فيتوقف

معرفتها

معرفتهما لان الشر مستلذ ملايم للشهوة والغضب والخير مشقة و
تكليف ومخالفة للهوى ولا يتصور الميل عن الملايم الى المنافر الا بعد
معرفتهما ولان الخير والكمال محبوب بالذات والنفس مايلة الى
الكمال مهيئة لطاعة القوى ولامرها بالخير فاذا حصل العلم بهما
حركت البدن الى الخير ولهذه القوة ايضا اربع مراتب ما يكون
تهذيبا لظاهرها اي النفس بالشرايع النبوية والنواميس الالهية
اي الاحكام المتعلقة بالاعمال الظاهرة فانها من حيث انها كموارد
الشاربة تسمى شرايع وتنسب الى النبي لانه مظهر ومن حيث انها
اوضاع كلية واسرار حكمية اوحاها الله تعالى الى انبيائه تسمى
نواميس تسمية للمجهول باسم حامله فان الملك الاتي بالوحي
يسمى ناموسا من نمست السر كتمته وناموسك صاحب سرك الذي
تظهر له ما تكتمه عن غيرك ثم ما يكون تهذيبا لباطنها عن ردي
الملكات كالكبر والبخل والحقد وعن ما يشغله اي باطنها عن
عالم الغيب كتعلقه بالامور الدنية ولا يكون ذلك الا بهداية
الله تعالى له وصرف النفس عن غيرها ثم ما تتحلى به النفس بعد
تهذيبها عن رذايل الاعمال والاخلاق وقطع عوايقها عن مركزها
بمقتضى طباعها وبعد اتصالها بعالمه اي الغيب مما ارتسم فيه
من الصور الادراكية القدسية اي الخالصة من شوايب الشكوك
والاوهام ثم ما يتجلى لها بعد اكتساب ملكة اتصالها وانفصالها
عن ذاتها بالكلية من جلال الله تعالى اي صفاته السلبية وجماله
تعالى اي صفاته الثبوتية وقصر النظر على كماله في ذاته وصفاته و
افعاله حتى ترى كل قدرة مضمحلة في جنب قدرته تعالى وكل علم
مستغرقا في علمه سبحانه بل كل جود وكمال فانما هو فايض عن جنابه

عزوجل غايتها اى غاية القوة العملية القيام بالامور على ما ينبغى
على قانون العدل ومنهاج الحق مما به نظام المعاش فى الدنيا محافظة
على ما يحتاج اليه فى بقاء النوع فيها ونجاة المعاد بالتوحيد والطاعة
من العذاب المترتب على الكفر والمعصية وسوء الاعتقاد وتسمى هذه الغاية
حكمة عملية لما مر وبغايتهما اى بمعرفة الاشيا كما هى والقيام بالامور
على ما ينبغى كمالها اذ قد تطابقت الملة والفلسفة على الاعتنا بتكميلها
بهما وتسهيل الوصول اليهما بترقيها فى مراتبهما من القوة الهيولانية
بعد تحصيلها الاوليات الى قوة الانتقال منها الى النظريات ثم الى
قوة مشاهدتها مرة بعد اخرى بعد اكتسابها ثم الى قوة استحضارها
متى شاءت بعد صيرورتها مخزونة عندها ومن تهذيب ظاهرها
الى تهذيب باطنها ثم الى ما تتحلى به من صور المعلومات ثم الى ما
تتجلى لها من جلال الله تعالى وجماله والغاية القصوى من مراتب
القوة الاولى هو العقل المستفاد المسمى كمالا اعنى مشاهدة النظريات
على ما مر وفى ثالثة مراتب الثانية تفيض عليها صور المعلومات
مشاهدة لها كما فى المستفاد بل هى اقوى واكمل منه لان الحاصل فيه
لا يخلوا عن شبهات وهمية اذ الوهم له استيلاء فى طريقة المباحثة
بخلاف تلك الصور القدسية الفايضة عليها فيها فان القوى
الحسية قد سخرت هناك للقوة العقلية فلا ينازعها الوهم
فيما تحكم به ولان الفايض عليها فيها قد يكون صورا كثيرة استعدت
بها بصفائها عن الكدورات وصقالتها عن اوساخ التعلقات
لان تفيض تلك الصور عليها كمرآة صقلت ثم حوذى بها ما فيه
صور كثيرة فانه يتراءى فيها ما تتسع هى له من تلك الصور والفايض
فى المستفاد علوم تناسب تلك المبادى التى رتبت معا لتودى

الى مجهول

الى مجهول كمرآة صقل منها شئ يسير فلا يرتسم فيها الا شئ قليل
مما حاذاها من الاشيا ومن ثم اى ومن اجل ان كمالها بهما بذلك
الترقى كانت الحكمة على ما يشملهما خروجا من القوة الى الفعل
علما بالاشيا على ما هى عليه وعملا بالامور على ما فيه صلاح
النوع وبقاؤه مما به علم المبداء النشاة الاولى والمعاد النشاة
الاخرى المشار اليهما بالايمان بالله تعالى واليوم الاخر اما بطريق
اهل النظر والاستدلال بالممكنات جواهر واعراضا على ما يرشد
اليه قل انظروا ماذا فى السموات والارض ويتفكرون فى خلق
السموات والارض وفى انفسكم افلا تبصرون فان التزموا اى
اهل النظر شريعة من شرايع الانبيا فالمتكلمون لجريهم فى
مواقع نظرهم واستدلالهم على موجب شريعتهم وان لم تكن
عقايدهم حقة اذ لا يخرجهم ذلك عن كونهم متكلمين والا
اى وان لم يلتزموا شريعة بل تبعوا اهوية عقولهم فالمشاؤن
من حكما الفلسفة لمشيهم على موجب هوى العقل حتى الجاهم
الى اعتقاد قدم العالم وكون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
والواحد لا يكون قابلا وفاعلا معا وان المعاد ممتنع والوحى
ونزول الملك مح الى غير ذلك مما ذكروه فى علمهم المسمى بالالهى
او بطريق اهل الرياضة والمجاهدة فان وافقوا فى رياضتهم
ومجاهدتهم احكامها اى الشريعة فالصوفية المتشرعون والا
اى وان لم يوافقوا احكامها فالاشراقيون من حكما الفلسفة
لاعتقادهم اشراق الانوار القدسية فى اقبية قلوبهم برياضاتهم
ومجاهداتهم فلكل طريقة طايفتان ومن ثم اى ومن اجل افتراقهم
فشا الباطل والضلال ونما اى كثر وزاد الخلاف فى الكلام وفى كون

الاشيا كما هى والامور على ما ينبغى فوجب اتباع المؤيد من ربه
بالحكمة المثبت بالعصمة اذ الحكمة الحقيقية انما هى شريعته
صلى الله عليه وسلم لا بمعنى مجرد الاحكام العملية بل بمعنى علمها اى
النفس بما لها من اباحة المباحات فانها لها وعلمها بما عليها مما طلب
منها فعلا وتركا اصليا وفرعيا وعملها به اى بعلمها وعلى موجبه ومن
ثم اى ومن اجل ان شريعته صلى الله عليه وسلم بمعنى ما ذكر كان الفقه
الشامل للفقه الاكبر الذى هو العلم بالاحكام الشرعية العلمية وتسمى اصلية
اعتقادية وللفقه المتعارف الذى هو العلم بالاحكام الشرعية
العملية وتسمى فرعية اسما للعلم والعمل جميعا اخذا مما ذهب اليه
محققوا الملة من ان الحكمة فى قوله تعالى يؤتى الحكمة من يشاء هى
الفقه بمعنى تحقيق العلم النافع الموصل الى رضى الله تعالى واتقان
العمل به والحكيم عند الله تعالى هو العالم العامل وقد يقال الحكمة
المفسرة بمعرفة الاشياء كما هى ان كانت علما بامور غير متعلقة بقدرتنا
واختيارنا فنظرية غايتها ادراك الحق وذلك الادراك عند الفلاسفة
ان كان علما بامور تستغنى عن المادة فى الوجود والتصور فهو الالهى
ويسمونه العلم الاعلى يبحث فيه عن احوال الواجب والمجردات او
فى التصور فقط فهو الرياضى يبحث فيه عن الخطوط والسطوح
او لا تستغنى عنها فهو الطبيعى يبحث فيه عن احوال الجسم المحسوس
من حيث هو معرض للتغير والثبات او كانت علما بامور متعلقة بهما
فعملية غايتها العمل وتحصيل الخير فان تعلقت باصلاح البدن
فتهذيب الاخلاق او اهل المنزل فتدبير المنزل او المدينة فسياسة
المدن مما به معرفة الله تعالى والحكم بوجوب وجوده وبان العالم
لتغيره من حال الى حال حادث له محدث وبانه تعالى واحد

بماله

بما له من صفات وافعال مما يقضى بان من صدر عنه هذا العالم بنظامه
البديع اختيارا له حيوة وعلم وقدرة وقدم ووحدة الى غير ذلك
من الصفات ثبوتية وسلبية وما تفرع عليه كالنبوة وما توقف
عليها مما لا يستقل به العقل من السمعيات فى الدنيا والاخرة
وما به تثبت ذلك مما اختص من الاحوال والعوارض بالجوهر
والعرض او عم اكثر الموجود مما ياتى فى مباحثها فهذه خمسة
مقاصد الامور العامة والاعراض والجواهر والالهيات والسمعيات
تصدر عرفا واصطلاحا بسوابق هى مباد بعضها يتوقف
الشروع فيه على الشعور به اجمالا كحده وموضوعه وغايته
حذرا للنظر من الضلال وصونا له عن الاخلال بما هو منه
او الاشتغال بما ليس منه وبعضها كبحث العلم والنظر بصدد
الانتفاع به فيه من حيث توقف حصول العقايد والرد على
منكرى حصول العلم اصلا او بالنظر مطلقا او فى الالهيات
عليه وليس غيره من العلوم الاسلامية اليق ببيانه منه فرتبناه
اى كتابنا مقاصد المقاصد ستة مقاصد لان ما ذكر فيه
ان كان مقصودا بالذات وكان سمعيات فالسادس او
عقليات يختص بالواجب فالخامس او بالممكن جوهرا فالرابع
او عرضا فالثالث او لا يختص بشىء فالثانى او غير مقصود
بالذات فالاول ومنشا هذا الترتيب توقف اللاحق
على سابقه وقد يقضى المناسبة بايراد شىء من باب فى اخر
كمسئلة الروية فى الالهيات واعادة المعدوم فى السمعيات
مقصد المبادى اى هذا مبحثها وهى ما يجب تقديمه منها
عرفا كحده وموضوعه مما يتوقف عليه الشروع فيه

الكلام اى الفن المسمى كلاما اما بازاء المنطق للفلاسفة اى
ان لهم علما نافعا فى علومهم سموه منطقا ولنا علما نافعا فى
علومنا سميناه فى مقابلته كلاما لكن نفع علمهم بطريق الالية
والخدمة ومن ثم سمى خادم العلوم وآلالتها وقد يسمى رئيسها
من حيث نفاذ حكمه فيها ونفع علمنا بطريق الاحسان والمرحمة
فلا يسمى الا رئيسها او لان مسئلة الكلام اعنى قدم القران
وحدوثه اشهر اجزائه او لانه يورث قوة على الكلام فى الشرعيات
والرد على الخصم كما ان علمهم يورث قدرة على النطق فى العقليات
والمخاصمات فرض كفاية لا فرض عين اذ من شانه طلبه من كل فرد
فرد ممن كلف به بخلافه اذ يكتفى فى حصوله ببعض ويسقط
عن الباقى ومن ثم قال امام الحرمين تبعا لوالده هو افضل من
العين لان القايم به ساع فى اسقاطه عن غيره اذ به اى بعلم
الكلام يقتدر على اثبات العقايد الشرعية الاعتقادية
اعتقادا تاما مصحوبا بايراد الحجة لها الزاما للمخالف ودفع الشبهة
عنها مصاحبة دايمة لان تلك القدرة على ذلك الاثبات
انما تصاحب هذا العلم دايما دون غيره من العلوم اذ علم
القوانين انما يستفاد به صور الدلايل فقط وعلم الجدل انما
يتوصل به الى حفظ اى وضع يراد وليس به اقتدار تام على اثبات
هذه العقايد ولو سلم فلا خصوص له باثباتها وعلم النحو لا يترتب
عليه تلك القدرة دايما بل لا مدخل له فى ذلك الترتيب قال
امام الحرمين لو بقى الناس على صفاء العقيدة كالسلف من الصحابة
والتابعين ببركة صحبة النبى صلى الله عليه وسلم وقرب عهده
وقلة الوقايع والاختلافات والتمكن من مراجعة الثقات

لنا اوجبناه

لنا اوجبناه اى على الكفاية وربما نهينا عنه كما نهى عنه السلف
كالشافعى حذرا مما ينشا عنه بايراد حجج المبطلين تعصبا فى الدين و
افسادا لعقايد القاصرين بخوضهم فى مقال الزايغين فاما اذ نما
اى زاد وكثر الباطل باتباع الهوى وفشت البدع باختلاف الاراء
بغيا على ايمة الهدى فلا بد من اعداد اى تهيؤ ما يزيله اى الباطل
ويدعوا الى الحق من الادلة التى بها يتمكن من ارشاد المسترشدين
والزام المنكرين فصار فرض كفاية اذ هو اساس الشرايع والاحكام
ومقياس ذرايع عقايد الاسلام وبه حفظها وفيه اى فى علم الكلام
ادرج كثير من مباحث العلم الالهى للفلاسفة مما لا يخل بعقايدنا كبحث
الوجود والماهية والحدوث والامكان والوحدة والاعراض
والجواهر والعقول والنفوس افادة لما يعين من تحقيقاتهم
وتدقيقاتهم على رد ماذهب اليه من نكب اى عدل عن الحق
وتجنبه كالفلاسفة فانهم انكروا كثيرا مما ورد به الشرع
كالوحى ونزول الملك وخرق الفلك وصدور الكثير عن الواحد
الذى لا تعدد فيه من جميع جهاته ومن عشا ضوء نارهم كالمعتزلة
فانهم آنسوا من جانب غوامض الفلاسفة لوامع دقايق وبوارق
حقايق مما تبعوا فيه اهوية عقولهم فعشوها وتهافتوا فيها
كتهافت الفراش فى النار واستضاوا الضعفا فهاموا بها كنفى
صفاته تعالى وخلقه افعال عباده ورويته فى الاخرة من عشوته
اى قصدته ليلا هذا هو الاصل ثم صار كل قاصد عاشيا وعشا
الى النار اذا استدل عليها ببصر ضعيف قال الحطية
متى تاته تعشو الى ضوء ناره ۞ تجد خير نار عندها خير موقد
وهو علم اى ملكة تتعلق بعقايد دينية من حيث انه يقتدر به

على اثباتها على الخصم بايراد الحجج ودفع الشبه بان يكون عنده من
الماخذ والشرايط ما يكفيه في استحضارها اذا ارجع اليها
وان استدعى زمانا او اثباتها بمعنى تحصيلها واكتسابها بحيث
يترقى من التقليد الى التحقيق او اتقانها واحكامها بحيث لا تزلزلها
شبهة او هو علم متعلق بجميعها لانضباطها بعدم تزايدها في نفسها
لا لتعذر الاحاطة بها ولا الاقتدار على اثباتها باصول وقوانين
وحجج وبراهين فهو علم بجميع قواعد شرعية اعتقادية مكتسب
من النظر في ادلة يقينية اذ لا عبرة بالظن في العقايد الدينية
اي المنسوبة الى دينه صلى الله عليه وسلم سواء توقفت على الشرع
كعذاب القبر ام لا كوجوده تعالى وسواء كانت صوابا كعقايد
اهل الحق ام خطأ كعقايد المخالف كالمعتزلة فانهم وان خطاناهم
فيها وفي متمسكهم في اثباتها لا يخرجون به عن علماء الكلام كما لا
يخرجهم علمهم بها عن علم الكلام فخرج العلم بغير الشرعية
والعلم بالشرعية الفرعية وعلم الله تعالى ورسوله وجبريل
وكذا اعتقاد المقلد عند من يسميه علما ودخل علم علماء الصحابة
بذلك فانه كلام وان لم يسم في زمانهم كلاما كما ان علمهم بالعملية
فقه وان لم يكن ثم مدونا ومرتبا هذا ثم لما كان حقيقة كل علم
كلاما كان او غيره تصورات وتصديقات يطلب حصولها له
باعيانها بالنظر والاستدلال احتيج الى ما يفيد تصورها اجمالا ليتوجه
اليه على بصيرة وذلك هو المراد بتعريف العلم فكان من مباديه
والداعي الى تركه كثيرا في العلوم سيما الشرعية هو تدوينها
بمسايلها ودلالتها وبيان ما يتعلق بها من التصورات ثم تحصيلها
كذلك من المعلم او التفهم من كتبها وموضوعه اي موضوع الكلام

الذي

الذي يجب تقديمه عرفا افادة بانه كما يمتاز بتعريفه بحسب
مفهومه كما مر كذلك يمتاز به بحسب ذاته ويعرف به اجمالا بحيث
اذا قصد تفصيل مسايله لم ينصرف القصد عما هو منها الى ما ليس
منها هو المعلوم الذي فيه اشتراكها وبه اتحادها من حيث ان
احواله المختصة به الذاتية له تحمل عليه في كل قضية من المسايل
ويحكم فيها بها عليه قصد الاثباتها له مما هو كما يأتي عقايد اسلامية
كالقدم والوحدة والقدرة والارادة في نحو موجد العالم قديم
واحد قادر مريد او وسيلة اليها كحدوث الاجسام وتركبها من
الجواهر الفردة وافتقارها وقبولها الفنا في نحو الجسم حادث
مركب مفتقر قابل الفنا مما يشهد باحتياجه الى صانع متصف بصفات
الكمال فموضوع هذه المسايل وغيرها من مسايل هذا الفن هو المعلوم
لا من حيث كونه معلوما بل من حيث يتعلق به اثباتها اي اثبات
العقايد الدينية على ما مر متقنة محكمة لا تزعزعها شبهة مبطل
ولا تزلزلها حجة معاند لشموله موضوعات مسايله المنقسمة
كما مر الى عقايد اسلامية كاثبات القدم والوحدة للصانع و
الحدوث وصحة الاعادة للاجسام والى قضايا هي وسيلة
اليها مما يحتاج اليه في عقايد كونه تعالى موجدا واحدا قديما
وغير ذلك ومثله الموجود في كونه شاملا لموضوعات مسايله
بل وموضوعات مسايل غيره من العلوم الاسلامية وانما اوثر
على الموجود لانه لشموله الموجود ذهنا عند من ينفيه والمعدوم
والحال عند من يرى ان مباحثهما من مسايل الكلام وانما لم يجعل
المتاخرون موضوعه ذات الله تعالى مع انه لا نزاع في ان اصله
لا يتجاوز مباحث الذات والصفات والنبوة والامامة والمعاد

ومايتعلق بذلك من احوال الممكنات لانهم لما وجدوا من مباحث
الالهى وغيره كما مر مالا يقدح فى العقايد الدينية ولم يناسب غيره
من العلوم الاسلامية خلطوه بمسايله افاضة للحقايق وافادة
لما يستعان به فى المضايق ومسايله قضايا نظرية شرعية اعتقادية
مما هو عقيدة الاسلامية او وسيلة اليها وانما جعل من مقدمات
العلم تصور مسايله اجمالا لافادته مزيد تميز وقيدها بالنظرية
لعدم وقوع خلاف فى ان الحكم البديهى ليس من المسايل والمطالب
العلمية بل لا معنى للمسئلة الا ما يسال عنه ويطلب بدليل وقد يورد
فيها لبيان لميته او زوال الخفائه ومن هنا يكون كسبيا وغايته التى
تترتب هى عليه اتقان الايمان والتصديق بما جاء به النبى صلى الله
عليه وسلم بالايقان من اليقين اى يصير باقامة الحجج وازالة الشبه من الدين
متقنا محكما يقينيا ولا يخفى ما بين اتقان وايقان من الجناس المصحف
وبين ايمان وايقان من الجناس اللاحق هذا ثم ما يترتب على الشئ
قد يختلف اعتبارا من حيث انه ان كان سببا لاقدام الفاعل فهو
بالنسبة اليه يسمى غرضا والى الفعل علة غائية والا يسمى من حيث انه
ثمرته منفعة ومن حيث انه على نهايته غاية ومنفعته الفوز فى الدنيا
بنظام المعاش بالمحافظة على العدل والمعاملة المحتاج اليها فى
بقا النوع على وجه لا يؤدى الى فساد ونجاة المعاد فى الاخرة من
العذاب المرتب على الكفر وسوء الاعتقاد فهو اى الكلام اشرف
العلوم لحيازته جهات الشرف اذ معلومه اشرف المعلومات
وغايته اجل الغايات ودلايله يقينية قد تايدت بالشرع
مع شهادة العقل بصحة مقدماته وحقية الصور العارضة
لها وذلك هو الغاية فى الوثاقة ورأسها على الاطلاق لنفاذ

حكـ

حكمه فيها ونفعه لها بطريق الافاضة والانعام منه عليها لاحتياجها
اليه وابتناء العلوم الشرعية عليه اذ لولا ثبوت الصانع وتوحيده
واتصافه بصفات الكمال وسمات الافعال به لم يثبت علم تفسير
وحديث وفقه واصوله فليس فوقه علم شرعيا كان او غيره تبين فيه
مباديه لان علما الاسلام قد دونوا لاثبات العقايد المتعلقة بالصانع
وصفاته وافعاله وما يتفرع عليها من مباحث النبوة والمعاد علما
يتوصل به الى اعلاء كلمة الحق ولم يرضوا ان يكون محتاجا الى علم اخر
فاخذوا موضوعه على وجه يتناول تلك العقايد والمباحث
النظرية المتوقف عليها تلك العقايد اما باعتبار مواد ادلتها او
باعتبار صورها وجعلوا جميع ذلك مقاصد مطلوبة فى علمهم
هذا فجا غنيا فى نفسه عن ان تبين مباديه فى علم اخر فهى اما بينة
بنفسها غنية عن البيان او مبينة فيه بان لا تكون مباديا لجميع
مسايله وان لا تبين بمسايل تتوقف تلك المسايل عليها حذرا من الدور
فهى مسايل له باعتبار مباد باعتبار كون الامر للوجوب
فانه مسئلة من مسايل علم الاصول مبدا لمسئلة وجوب القياس
المفاد بنحو فاعتبروا يا اولى الابصار وبهذا ظهر ان مباحث النظر
والدليل واحوال المعدوم والحال مسايل كلامية والعلم هذا شروع
فى مباحث ما يصدر به الكلام خاصة اذ لا بد للمتكلم من بيان
كون العلم ضروريا او نظريا ومن الاشارة الى ثبوت العلوم الضرورية
ومن بيان احوال النظر وافادته العلم وبيان الطريق التى يقع فيها
النظر ويوصل الى المط اذ بهذه المباحث يتوصل الى اثبات العقايد
واثبات مباحث اخر يتوقف عليها اثباتها ايضا وقد علمناك ان جميع
ما يتوقف عليه اثباتها من القضايا المكتسبة من مقاصده حذرا

من احتياجه الى علم اخر تصوره ضروري لانه كما قال الامام حاصل
وغيره انما يعلم به فلو علم بغيره لزم الدور لتوقف معلومية كل منهما
على معلومية الاخر قال ولان علم كل احد بوجود نفسه ضروري
اي حاصل بدون نظر وكسب وهذا علم خاص مسبوق بمطلق العلم
لتركبه منه ومن الخصوصية والسابق على الضروري اولى ان يكون
ضروريا فمطلق العلم ضروري وهذا من الامام مبني على عدم الفرق
بين تصور العلم وحصوله ولهذا اجيب عن الاول بان تصور العلم
يتوقف على تصور غيره وتصور غيره لا يتوقف على تصوره بل على حصوله
فلا دور وعن الثاني بان الضروري لكل احد انما هو حصول العلم
بانه موجود وهو لا يستدعي تصور العلم به فضلا عن كونه ضروريا
بشهادة علم كل احد بان له نفسا ولا يعلم حقيقتها وكفاك شاهدا
بان حصوله لا يستلزم تصوره الاتصاف وعدمه كالكريم على ما
من يتصف بالكرم وان لم يتصوره وغيره يتصوره وان لم يتصف به
اذ حصول المعاني النفسانية في النفس كالعلم ان كان باعيانها
فهو اتصاف بها لا تصورها وذلك وجود متاصل وان كان
بصورها فهو تصورها لا اتصاف بها وذلك وجود غير متاصل
فحصوله فيها لا يكون تصورا له كما ان تصوره لا يكون اتصافا به
او تصوره كما قال امام الحرمين والغزالي نظري يفتقر الى نظر وكسب
فلا يحد على قول الامام لوضوحه لان ماهيته قد بلغت في الظهور
الى حيث لا يمكن تعريفه باجلى منه وتبعه كثيرون حتى قيل ما وقع
فيه من الاختلاف انما هو لشدة وضوحه او لا يحد على قول امام
الحرمين والغزالي لخفائه وعسر تحديده بحد حقيقي ينبئ عن
ذاتياته ويفيد تصوره بحقيقته وانما يبين بتقسيم ومثال

فالتق

فالتقسيم يميزه عما يلتبس به من الاعتقاديات كان يقال
العلم اما جازم او غير جازم والجازم اما مطابق او غير
مطابق والمطابق اما ثابت او غير ثابت فخرج من هذا اعتقاد
جازم مطابق ثابت هو العلم بمعنى اليقين ويميز عن الظن
بالجازم وعن الجهل المركب بالمطابق وعن التقليد
بالثابت لعدم زواله بالتشكيك والمثال يفهم
حقيقته كان يقال العلم ادراك البصيرة المشبهة
بالباصرة في ادراكها من حيث ان هذه كمراة تنطبع فيها
صور المبصرات اي مثلها على ما هي عليه وتلك ايضا كمراة
تنطبع فيها صور المعقولات اي حقايقها على ما هي عليه فالتقسيم
يقطعه عن مظان الاشتباه والمثال يفهم حقيقته وليس
ببعيد وان زعمه في المواقف ومن ثم اي ومن اجل وضوحه
او خفائه كان اكثر حدوده مدخولة لا تخلو عن خلل
وارد عليها من دور ومجاز وزيادة ومن كونه غير جامع
او غير مانع ومن كونه موديا الى ما لا يجوز اطلاقه عليه
تعالى شرعا وغير ذلك فمنها قول الشيخ هو الذي يوجب
كون من قام به عالما او لمن قام به اسم العالم
ومعناهما واحد وفيهما دور لاخذ العالم فيهما
وهو مشتق من العلم وقوله ايضا هو ادراك المعلوم على ما
هو به وفيه مجاز لاستعماله الادراك مريدا به العلم
ودور لاخذ المعلوم فيه وهو مشتق من العلم وزيادة
ما هو به اذ المعلوم لا يكون الا كذلك ولابن فورك ما يصحح
لمن قام به اتقان الفعل وهو غير مانع لدخول القدرة

اذ يصح لمن قامت به اتقانه وليست علما وغير جامع
لخروج علمنا اذ لا مدخل له عندنا فی اتقانه اذ افعالنا
ليست بايجادنا وعلمنا بانفسنا وبالله وبالمستحيل اذ ما
يتعلق به هذا العلم ليس فعلا ولا ما يصح اتقانه وللقاضی
معرفة المعلوم علی ما هو به وهو غير جامع لخروج علمه
تعالی اذ لا يسمی معرفة اجماعا مع اعترافه بذلك
وفيه دور وزيادة ما هو به ولبعض المعتزلة اعتقاد
الشیء علی ما هو به عن ضرورة او دليل وهو غير مانع لدخول
الظن الصادق الحاصل عن ضرورة او دليل وغير جامع
لخروج العلم بالمستحيل فانه مع كونه ليس شيئا اتفاقا
يتعلق العلم به وانكار تعلقه به مكابرة ومناقضة
اذ انكاره حكم عليه بانه لا يعلم وهذا الحكم يستدعی
العلم به وللحكما تمثيل ماهية المدرك فی نفس المدرك
وهو غير مانع لدخول الجهل المركب والظن والشك
والوهم والتقليد وليست علما وتسميتها علما كما ذهبوا
اليه مخالف للاستعمال لغة وعرفا وشرعا اذ لا تطلق
فی شیء منها علی الجاهل جهلا مركبا انه عالم ويلزم منه
ان يكون اجهل الناس بما فی الواقع اعلمهم به وكذا
لا يطلق فی شیء منها علی الظان والشاك والواهم انه عالم
واما التقليد فقد يطلق عليه العلم مجازا هذا ولا منازعة
فی الاصطلاح الا انه رعاية الموافقة فی الامور المشهورة
اولی واحب او هو تبيين المعلوم علی ما هو به وهو غير
جامع لخروج علمه تعالی لاشعار التبيين بالظهور

بعد الخفا وفيه دور وزيادة او هو اثبات المعلوم
علی ما هو به وهو مؤذن بان يكون علمنا بوجوده
تعالی مثبتا له وفيه الدور والزيادة او هو الثقة
بالمعلوم علی ما هو به وهو موجب لكونه تعالی
واثقا بما هو عالم به وهو مما يمتنع اطلاقه عليه
تعالی شرعا وفيه الدور والزيادة فقد ذكر
ان حدوده لا تخلوا عن خلل ولا نزاع بين العلما فی اشتراك
لفظه بين معان فقد يقال لادراك العقل فيحد الادراك
بحصول صورة الشیء فيه ای فی العقل بوجوده العقلی
فيه وهو المعنی بالصورة فحقيقة ادراك الشیء
تميزه وظهوره وحصوله عند العقل بذلك لا بوجوده
العينی اذ كثيرا ما يدرك ولا وجود ويوجد ولا
ادراك وسيرد عليك لهذا مزيد بيان مع دفع ما
يرد عليه فی بحث الكيفيات وقد يقال للتصديق
اليقينی فيحد ای التصديق اليقينی بالحكم الجازم
المطابق فی الواقع بموجب حسا او عقلا او عادة كالعلم
بحدوث العالم وتحرك زيد بمن راه وحجرية الجبل
فخرج الظن والجهل المركب والتقليد بعدم الجزم
فی الاول ولزوال ما حكم به بظهور ما فی الواقع فی
الثانی وبالتشكيك فی الثالث وقد يقال لما يعمه
ای التصديق اليقينی والتصور فيحد ذلك الذی يشملهما
بصفة يتجلی ای ينكشف بها المذكور انكشافا تاما لمن قامت
به تلك الصفة انسانا او غيره وعدل عن الشیء الی المذكور

ظهر تمامه

بعد

يعم الموجود والمعدوم وربما يوهم ان المراد المعلوم
اذ فى ذكر العلم ذكر له فعدل عنه حذرا من الدور فخرج
الظن والجهل المركب اذ لا تجلى فيهما واعتقاد المقلد
فانه لا تجلى فيه لان عقده على القلب والتجلى انشراح وانجلاء
او يحد بصفة توجب وتستعقب بمحض خلق الله تعالى لمحلها
وموصوفها الذى قامت به تمييزا بين المعانى كلية
وجزئية نقيضا للحكم الثابت به فخرج ما عداه من
الصفات النفسانية كالقدرة والارادة والشجاعة فانها
توجب لمحالها تمييزات عن غيرها ضرورة ان القادر
والمريد والشجاع بقدرته وارادته وشجاعته ممتاز عن
غيره فى الاذهان وغير النفسانية كالسواد والبياض
فانهما يوجبان لمحليهما تمييزا عن غيرهما ضرورة ان
الاسود والابيض لسواده وبياضه ممتاز عن غيره فى
الاعيان ومن جعله علما بالمحسوسات كالشيخ لم يذكر بين
المعانى وخرج الظن والشك والوهم لاحتمال متعلق
التمييز فيها نقيضه والجهل المركب لاحتمال ان يظهر
لصاحبه ما فى الواقع فيزول واعتقاد المقلد لزواله
بالتشكيك وبالجملة فهو صفة قايمة بمحل متعلقة بشئ
توجب ايجابا عاديا لكون محلها مميزا لذلك الشئ
تمييزا لا يحتمل نقيض ذلك الشئ فلا بد من اعتبار المحل
الذى هو العالم لان التمييز الناشى عن الصفة له لا لها
ولا ريب فى ان التمييز انما هو لشئ يتعلق به الصفة والتمييز
وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل نقيضه بان لا يجوزه ولا

لا يحتمل ذلك التمييز

يحكم

يحكم به المميز الذى هو محل الصفة اما فى التصور
فلعدم النقض واما فى التصديق فلاستناد جزمه
بالحكم الى موجب بحيث لا يحتمل الزوال اصلا فلا
يجوزه حقيقة فى الحال كما فى الظن لعدم الجزم
بمتعلقه او لا يجوزه ايضا حكما فى المآل كما
فى الجهل المركب والتقليد لعدم استناده الى موجب
حسا او عقلا او عادة فلا ترد العادية اى العلوم
المستندة الى العادة لان الجزم بها مستند الى موجب
عادى اذ احتمالها له اى للنقض انما هو لكون
متعلقها ممكنا فى نفسه بمعنى لو فرض نقيضه واقعا
بدله لم يلزم منه محال لذاته كعلمنا بكون الجبل حجرا
فانه يحتمل نقيضه بان يكون قد انقلب ذهبا بخلق الله
تعالى له مكان الحجر او بسلبه تعالى عن اجزائه الوصف
الذى صار حجرا وخلقه فيها الوصف الذى يصير به ذهبا
عند من قال من المتكلمين بتجانس الجواهر فى جميع الاجسام لان
الممكن لا يستلزم شئ من طرفيه محالا لذاته فاحتمالها
له راجع الى الامكان الذاتى الثابت للممكنات التى
تجوز وقوعها ولا وقوعها ثم العلم بمعنى الادراك
مطلقا ان كان حكما اى اذعانا وقبولا للنسبة اى
ادراكها على وجه تسليم النفس وانقيادها
لوقوعها او لا وقوعها فتصديق للخبر اى نسبته الى
الصدق وجعله صادقا اذ لا يفهم من نسبته
اليه سوى انقيادها لكونه صادقا فهو حكم

فقط كما ذهب اليه الجمهور لكن يشترط
لوجوده تصور المحكوم عليه وبه والنسبة بينهما و
انما كان الادراك على ذلك الوجه هو الحكم لانه
عندهم ادراك انها واقعة او ليست بواقعة ولا يخفى
ان من ادركها ايجابية او سلبية على ذلك الوجه فقد
ادركها واقعة او ليست بواقعة فمحصل ما ذكروه راجع
الى الاذعان والقبول واشارة الى الفرق بين ادراكها
الذى هو من قبيل التصور وبين اذعانها الذى هو من قبيل
التصديق والا اى وان لم يكن العلم اذعانا للنسبة
فتصور سواء كان المعلوم مما لا نسبة فيه كالانسان
او كان فيه نسبة تقييدية وصفا كحيوان ناطق او
اضافة كغلام زيد او انشائية كبعت او خبرية
يشك فيها فان ذلك كله تصور ساذج لعدم
الاذعان فيه ثم التصديق والتصور متغايران
ذاتا وماهية وحقيقة لان ادراك النسبة على ذلك
الوجه نوع من العلم لا يتعلق الا بها بخلاف ادراكها
لا عليه فانه يتعلق بها وبغيرها الا ترى انك اذا
تصورت مثلا نسبة الحدوث الى العالم
وشككت فيها فقد تصورت العالم والحادث
والنسبة بينهما بدون حكم فاذا زال الشك
وحكمت فقد علمت تلك النسبة نوعا من العلم
يسمى حكما وتصديقا وحقيقته اذعان النفس
وقبولها لوقوعها او لا وقوعها فمن ثم تغايرا ذاتا

لا اضافة واعتبارا اى ليس تغايرهما من حيث اعتبار
الحكم ولا اعتباره وذلك بناء على اتحادهما
كما هو صريح قولهم على ما فى شرح المقاصد
والتصور المعتبر فى التصديق شرطا او شطرا هو التصور
المقابل له وهو التصور لا بشرط الحكم اى الذى
لم يعتبر فيه الحكم لا الذى اعتبر فيه عدمه
وكل منهما اى من التصديق والتصور اما نظرى
يتوقف حصوله على نظر وكسب او ضرورى لا يتوقف
حصوله عليه لقضاء الضرورة بان كل عاقل يجد
من نفسه ان بعض تصوراته كتصور الملك وبعض
تصديقاته كالتصديق بحدوث العالم يحتاج
الى نظر وكسب وان بعض تصوراته كتصور الحرارة
وبعض تصديقاته كالتصديق بان النفى والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان يستغنى عنه والمراد الاحتياج
والاستغناء بالذات ليكون الحكم المستغنى فى
نفسه عن النظر ضروريا وان كان نظريا باعتبار الكسب
لما ذكره الجمهور من ان التصديق الضرورى ما لا يتوقف
بعد تصور طرفيه على نظر منه اى من العلم الضرورى
بقسميه التصورى والتصديقى ما قصد ثبوته وتحققه
والرد على منكريه فى مبادى هذا الفن وهو
الثانى تلويحا بان ما هو ضرورى ومنتهى مقدمات
القياس منها ولم يذكر الاول لرجوعه الى
البديهيات والمشاهدات من اقسام الثانى

الغير

وقد حصروه في ست تصديقات بديهيات وتسمى
اوليات هي قضايا يحكم بها العقل بمجرد تصور
طرفيها من غير توقف على واسطة كالحكم بان الواحد
نصف الاثنين والجسم الواحد لا يكون في آن
واحد بمكانين ومشاهدات هي قضايا يحكم
بها اما بحس ظاهر اي بمعونته وتسمى حسيات كا
كالحكم بان الشمس مشرقة والنار محرقة او بمعونة
حس باطن وتسمى وجدانيات كالحكم بان لنا خوفا
وغضبا ومنها ما نجده بنفوسنا لا باله بدنية كشعورنا
بذواتنا واحوالنا هذا وجميع احكام الحس جزئية
اذ لا يفيد مثلا الا ان هذه النار حارة واما الحكم
بان كل نار حارة فعقلي حصل بمعونة احساس جزئيات
ذلك الحكم والوقوف على علله وفطريات هي قضايا
يحكم بها بامر لازم منضم الى القضية لا يعزب عنه
عند تصور طرفيها ومن ثم تسمى قضايا قياساتها معها
كالحكم بان الاربعة زوج لانقسامها بمتساويين
ومجربات هي قضايا يحكم بها بتكرار المشاهدة مرة
بعد اخرى وانضمامها الى العقل وقياس خفي منتج اليقين
الى القضية وهو ان ما تكرر وقوعه على نهج واحد
لا بد له من سبب وان لم نعرف ماهيته فكلما علم وجود
السبب علم وجود مسببه قطعا كالحكم بان السقمونيا
مسهل للصفراء ومتواترات هي قضايا يحكم بها
بمجرد سماع خبر جمع بامر ممكن مستند الى مشاهدة

بلغ

بلغ ذلك الجمع في الكثرة الى حيث يمتنع توافقهم على الكذب فيضم
الى العقل سماع الاخبار واليها قياس خفي هو انه لو لم يكن هذا الحكم
حقا لما اخبر به هذا الجمع كالحكم بانه صلى الله عليه وسلم ادعى
الرسالة وظهرت المعجزات على يديه وبمكة وبغداد فقول الرواة
مثلا قال صلى الله عليه وسلم البينة على المدعي من قولهم والعلم بانه
حديثه حاصل بالتواتر وبان البينة على المدعي كسبي افاده ترتيب
مقدمتين هما هذا خبر النبي وكل ما هو خبره فمضمونه حق لما ثبت
من صدقه بدلالة المعجزة وحدسيات هي قضايا يحكم بها بحدس
النفس بحيث يزول معه الشك ويحصل اليقين بمشاهدة القرائن
كالحكم بان نور القمر مستفاد من نور الشمس فانه حكم بواسطة
مشاهدتنا تشكلات نوره بحسب اختلاف اوضاعه من الشمس
الا ترى ان جانبه الذي يليها مضيء دائما ثم ينتقل ضوءه الى مقابلها
فيحدس العقل بانه لو لم يكن نوره من نورها لما كان كذلك فهي
كالمجربات في تكرر المشاهدة ومقارنة القياس الخفي لكن السبب
في المجربات معلوم السببية لا الماهية وفي الحدسيات معلومهما
الا ان الوقوف عليه بالحدس لا بالتفكر والا لكان من العلوم الكسبية
والحدس سرعة انتقال الذهن من المبادي الى المطالب ووجه
حصرها فيما ذكر هو ان القضية ان كان تصور طرفيها بعد شرائط
الادراك كافيا في حكم العقل فالبديهيات والا فان احتاج الى
امر ينضم اليه ويعينه على الحكم فالمشاهدات لاحتياجها الى الحس
او الى القضية وكان لازما فالفطريات او غير لازم وكان حصوله
بسهولة فالحدسيات او اليها وكان حصوله بالاخبار فالمتواترات
والا فالمجربات وقد تحصر العلوم الضرورية في الاوليات اي

او حكاية قوله وفعلهم

مبحث النظر

اى البديهيات والمشاهدات لشمولهما الكل فاما شمول البديهيات
للفطريات فمن حيث ان ذلك الامر الذى لا يعزب عن العقل عند تصو
طرفى القضية لما كان لازما لتصورهما كان العقل لم يحتج الا الى
تصورهما واما شمول المشاهدات للتجربيات والمتواترات والحدسيات
فمن حيث اسناد حكمه فيها الى الحس لكن مع التكرر وهذان
القسمان هما العمدة فى العلوم لقيامهما حجة على الغير دون الوجدانيات
وهى ما نجده اما بنفوسنا او بآلاتها الباطنة كعلمنا بوجود ذواتنا
وخوفنا وغضبنا ولذتنا والمنا وجوعنا وعطشنا لانها قليلة
الجدوى فى العلوم لعدم علمنا باشتراكها يقينا فلا تقوم حجة
على الغير اذ قد لا يجد من باطنه ما وجدناه النظر اى هذا مبحثه
الذى يتبين فيه حقيقته وما يتعلق بها اذ به يحصل اثبات
العقايد الدينية حقيقته وماهيته حركتا النفس بعد شعورها
بمجهول تصورى او تصديقى يقينى وبعد محاولتها تحصيله على (اوغير يقينى)
وجه اكمل فتتحرك اولا فى معلوماتها المخزونة عندها منتقلة من
معلوم الى اخر طلبا للمعلومات منها مناسبة لذلك المشعور به
وتعيينا لها وتسمى مبادى له ثم تتحرك فيها ثانيا لترتبها ترتيبا
خاصا يؤدى الى تصور مشعور به مطلوب مجهول بحقيقته
او بوجه يمتاز به عما عداه او الى التصديق به يقينا او غير يقين
فههنا حركتان تحصل بالاولى المادة وبالثانية الصورة والمبادى
من حيث الوصول اليها مبدأ الاولى ومن حيث الرجوع عنها مبدأ
الثانية ومن حيث التصرف فيها لترتبها ترتيبا مخصوصا منتهى
الثانية وحقيقة النظر مجموعهما ولا ريب يكون معهما توجه
الى المط وازالة لما يمنع من حصوله وملاحظة للمعقولات

ليؤخذ

ليؤخذ منها ما يناسب وترتيب للماخوذ وغاية يقصد حصولها وكثيرا
منصوب على المصدر لانه صفة لما اشتق منه الفعل كما فى قليلا
ما تشكرون اى تشكرون شكرا قليلا او على الظرف لانه من صفات
الاحيان وما مزيدة عليهما لتاكيد معنى الكثرة وعامله ما بعده
اى فى احيان كثيرة يكتفى فى تعريفه ببعض اجزائه او لوازمه اكتفاء
بما يفيد امتيازه اذ هو المقصود فيقال هو حركة النفس الى مبادى
المط او حركتها عن مباديه اليه او ترتيب معلومات لتؤدى الى
مجهول ويراد بالعلم الحضور عند العقل فيعم الظن والجهل المركب
ويدخل الحد بالفصل وحده وبالخاصة وحدها بناء على جوازه
بالمشتق كالضاحك والناطق لاشعاره بشائبة تركيب بين الموصوف
وصفته او يختص الحد بما فيه تركيب لندرته بالمفرد وقلة جدواه
او يقال هو ملاحظة معقول للفوز بمجهول ويراد بالمعقول
ما يحصل عند العقل واحدا او اكثر تصورا او تصديقا علما
او ظنا او جهلا مركبا او هو تجريد الذهن عن الغفلات بمعنى
اخلائه عن الصوارف والشواغل المانعة من اشراق النور
الالهى الموجب لفيضان المط او تحديق النظر نحو المعقول
طلبا لفيضانه عليه تشبيها لنظر البصيرة بنظر البصر فكما ان
الادراك بالبصر يتوقف على مواجهة المبصر وتقليب الحدقة
نحوه طلبا لرؤيته وازالة الغشاوة المانعة من الابصار
كذلك الادراك بالبصيرة يتوقف على التوجه نحو المط
وتحديق العقل نحوه طلبا لادراكه وتجريد العقل عن
الغفلات التى هى بمنزلة الغشاوة وكون امتياز النظر
بغايته عن ساير حركات النفس فى غاية الظهور ذهب المتكلمون

الى انه الفكر الذى يطلب به علم او ظن واراد وا بالفكر حركتها
فى المعانى ليدخل ما يكون لطلب تصور او تصديق جازم او
راجح ويخرج ما لا يكون لطلب ذلك كاكثر حديث النفس
فى المحسوسات فانه يسمى تخيلا فهو بمنزلة الجنس للنظر
كما قال امام الحرمين ان الفكر قد يكون لطلب علم او ظن فيسمى
نظرا وقد لا يكون كاكثر حديث النفس ثم النظر سواء كان نفس
الترتيب او الحركة المفضية اليه لا بد له من امرين يجريان منه
مجرى المادة والصورة لتعلقه بالعلوم التى يقع فيها الترتيب
وهى له بمنزلة المادة وبالهيئة المحصلة وهى له بمنزلة
الصورة والمركب منهما الموصل الى تصور يسمى معرفا والى
تصديق يسمى دليلا وقد تضاف اليه لذلك التعلق
او لاطلاقه على العلوم المرتبة كما فى عبارة الامام وهذا
معنى قول المواقف ولكل ترتيب مادة وصورة ثم ان لم
يصح مادة وصورة ففاسد لا يودى الى مطلوب والا اى
وان صح مادة وصورة فصحيح يودى اليه بان يكون لمقدماته
فى نفس الامر نسبة اليه بسببها تستلزم العلم به عند انتفاء
اضداد العلم فصحة المادة فى المعرف ان يكون المذكور
فى معرض الجنس جنسا وفى معرض الفصل فصلا وفى معرض
الخاصة خاصة شاملة او لازمة وفى الدليل ان تكون مقدماته
مناسبة للمط صادقة قطعا او ظنا او تسليما وصحة الصورة
فى المعرف ان يقدم الاعم فيقيد بالفصل او الخاصة بحيث
تحصل صورة مساوية او مميزة لصورة المط وفى الدليل
ان يكون على ما يعتبر فى الانتاج وكونه اى كون النظر الصحيح

مفيدا للعلم فى الجملة ضرورى لشهادة هذا حادث وكل حادث يحتاج الى
مؤثر فانه يفيد العلم بان هنا يحتاج الى مؤثر فقد وجد نظر يفيده بلا شبهة
وبهذا قصد الامام الرد على منكرى افادته العلم مطلقا او فى الالهيات لكن
مدعاه موجبة جزئية والمقصود من اثبات كونه مفيدا له اثبات قانون كلى
منطبق على جزئيات الانظار الصحيحة كان يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح يفيد
وهو مراد الآمدى بقوله كل نظر صحيح فى القطعيات لا يعقبه ضد العلم كالنوم
والغفلة والموت يفيده وقيده بكونه قطعيا لان الظنى الصادق لا يفيد
الا ظنا لا علما اتفاقا وبكونه لا يعقبه ما ذكر لانه لا علم ح ولا ظن وجعله
ما ذكر ضد الادراك على راى المتكلمين دون الحكما وترك تقييده بكونه قطعيا
يغنى عنه وصفه بالصحيح اذ النظر فى الظنى لطلب العلم فاسد من جهة المادة
حيث لم يناسب المط وليتناول النظر المط به التصور وان كان ظاهر كلام
المتكلمين انهم يريدون بالعلم والنظر عند الاطلاق ما يخص التصديقات
ولو كان ذلك فى الالهيات من ذاته تعالى وصفاته وافعاله لجواز ان
يخلق فينا علما اما بكنه ذاته وحقايق صفاته ابتدا او بلازم ينتقل
منه الذهن الى حقايقها اذ لا مانع من ذلك وان لم يكن الانتقال
من اللازم الى كنه ملزومه امرا كليا واما بوجه يميزه بامرها وهو
حاصل بلا شبهة ولو كان ذلك ايضا بلا معلم فى معرفته تعالى لحكم
الضرورة بان من علم المقدمات الصحيحة القطعية المناسبة لمعرفته
تعالى على هيئة مستلزمة للنتيجة استلزاما ضروريا حصل له معرفته
قطعا كالعالم ممكن وكل ممكن له صانع فهو له صانع فافادته اياه عند
ائمتنا اذا لم يعقبه ما ينافى الادراك بمعنى انه يحصل عقبه عادة
بخلق الله تعالى بنا على استناد جميع الكاينات الى قدرته واختياره ابتدا
ولا علاقة بين الحوادث المتعاقبة الا باجراء العادة بخلق بعضها عقب

بعض من غير وجوب عليه ولا عنه مع جواز ان لا يخلقه تعالى عقبه
كالاحراق والري عقب مماسة النار وشرب الماء اذ ليس للماسة
والشرب مدخل في وجود الاحراق والري بل الكل واقع بقدرته تعالى
واختياره فله ايجاد المماسة بدون احراق والاحراق بدون مماسة
وكذا في ساير افعاله تعالى فاذا تكرر صدوره منه تعالى دايما
او اكثريا يقال انه فعل باجراء العادة ولا شك ان العلم بعد
تمام النظر ممكن حادث محتاج الى مؤثر ولا مؤثر الا الله تعالى
فهو فعله تعالى باجراء العادة وهو دايم او اكثري فيكون عاديا
ثم منا من جعل حصوله عقبه كسبيا للعبد مقدورا له باختياره
بمعنى ان لقدرته في حصوله عقبه مدخلا وان كان يخلق الله تعالى
عقبه ومنا من جعله بمحض قدرة الله تعالى من غير ان تتعلق به
قدرة العبد وانما قدرته على تحصيل المقدمتين وملاحظة وجود
النتيجة فيهما بالقوة او بمعنى انه يحصل عقبه وجوبا بحيث يمتنع
انفكاكه من غير ان يكون النظر مولدا او علة له بل يخلق الله تعالى
لا بقدرة العبد وبه قال اكثر ائمتنا واختاره الامام مستندا
الى ان من علم ان العالم متغير وكل متغير ممكن واجتمعا في ذهنه
امتنع ان لا يعلم ان العالم ممكن ضرورة واليه يشير قول القاضي
وامام الحرمين النظر يستلزم العلم بالنتيجة وجوبا لا توليدا
وذكر الوجوب يحذر ان من حمل الاستلزام على الاستعقاب
العادي فيكون هو المذهب الاول والى انه ممكن في نفسه
مقدور لله تعالى فيمتنع وقوعه بغير قدرته ووجوبه
كغيره مما يمتنع انفكاكه عن اثر اخر لا ينافي كونه اثرا مختارا
جائز الفعل والترك بان لا يخلقه تعالى ولا ملزومه لا بان

يخلق

يخلق ملزومه دونه كالملزومات الممكنة بل المنافي له امتناع انفكاكه
عن المؤثر بان لا يتمكن من تركه اصلا فلا يرد ما في المواقف من
ان فعل المختار يمتنع ان يكون واجبا اذ هو الذي ان شا فعل وان شا ترك
ولو صح ايراده لارتفع علاقة اللزوم بين الممكنات فلم يكن مثلا
تصور الابن مستلزما لتصور الاب ووجود العرض مستلزما
لوجود الجوهر ومنكره اي منكر كون النظر الصحيح يفيد العلم
مطلقا او في الالهيات معاند لما مر من انه وان لم يفده قطعا كليا
فقد يفيده كما قال الامام في الجملة لوجوده ومنكر افادته له مطلقا
هم السمنية من عبدة الاوثان تناسخية منسوبون الى سومنات
اسم صنم قالوا لا طريق الى العلم سوى الحس والعلم بان ما يحصل
عقب النظر علم ان كان ضروريا لم يقع عقبه خلاف الواقع او لم
يظهر بعده خلاف ما حصل به لامتناع ان يقع او يظهر خلاف
الضروري مع انه كثيرا لا يحصل عقب نظره الا الجهل او يظهر له
خطاؤه وينكشف له خلاف ما حصل من نظره وان كان نظريا افتقر
الى نظر اخر يفيد العلم بانه علم وهكذا لا الى نهاية قلنا ضروري
ولا نم وقوع الخلاف عقبه ولا ظهوره بعده اذ الكلام في النظر
الصحيح ولازم الحق حق قطعا او نظري ولا نم افتقاره الى نظر اخر
اذ النظر الصحيح كما يفيد العلم بنتيجته يفيد العلم بانه علم لا جهل
وكذا يفيد العلم بعدم المعارض اذ لا معارض للصحيح في القطعيات
قالوا النظر مشروط بعدم العلم بالمطلوب حذرا من طلب الحاصل فلو
افاد العلم اي استلزمه عادة او عقلا لم يكن مشروطا بعدم
اللازم ضرورة امتناع كون الملزوم مشروطا بعدم لازمه
قلنا الاستلزام هنا الاستعقاب عادة او عقلا بمعنى انه يلزم

لغيره

حصول العلم بالمط عند تمام النظر فالملزوم انتهاؤه والمشروط
بعدم العلم ابتداؤه قالوا الوافاده بمعنى حصوله عقبه عادة او
عقلا يقبح التكليف بالعلم لكونه بمنزلة الضروري في كونه خارجا
عن القدرة والاختيار وعن استحقاق الثواب والعقاب قلنا مبني
على قاعدة القبح العقلي ولا نقول به ولو سلم فالتكليف انما يكون
بفعل لا بالكيفيات والعلم منها فالتكليف ليس الا بتحصيله وذلك
بمباشرة الاسباب كصرف القوة والنظر واستعمال الحواس وبالجملة
فالعلم النظري مقدور بتحصيله وتركه ولزومه بعد تمام النظر لا ينافي
ذلك ومنكر كونه يفيده في الالهيات جمع من الحكماء كارسطو قالوا
لا يمكن تحصيل اليقين في الالهية بحاث الالهية لبعد الحقايق
الالهية من ذات الله تعالى وصفاته وافعاله عن الافهام والغاية
القصوى فيها الاخذ بالاحرى والاخلق لانها لا تتصور لانتفاء
التصديق بها بانتفاء شرطه من التصور اما بالضرورة فظ واما
بالكسب فلامتناع الحد لاختصاصه بالتركيب ولا تركيب في الالهيات
والرسم لا يفيد تصوره بالكنه قلنا الرسم قد يفيده بالكنه وان
لم يستلزمه ولو سلم انه لا يفيده به فيكفي بوجه ما قالوا اقرب
الاشياء الى الانسان هويته التي يشير اليها بقوله انا وقد كثر
فيها الخلاف ولم يحصل بالنظر جزم بانها هذا الهيكل او اجزاء لطيفة
سارية فيه او جزء لا يتجزى في القلب وجوهر مجرد لا يتعلق به فكيف
فيما هو ابعد كالسموات والعناصر وعجايب المركبات وابعد
كالمجردات والالهيات من مباحث الذات والصفات قلنا ما ذكرتم
انما يدل على صعوبة تحصيل العلم بها بالنظر لا على امتناعه ولا نزاع فيه
قالوا العلم بالواجب هو الاساس في الالهيات ولا يمكن اكتسابه لاستدعائه

دليلا

دليلا يفيد شيئا ويدل عليه وذلك كان نفس ثبوته لزم انتفاؤه
بانتفائه ضرورة انتفاء المفاد بانتفاء المفيد او العلم به لزم
من عدم النظر فيه ان لا يكون دليلا قلنا لا نزيد بكونه يفيده
ويدل عليه انه يوجده ويحصله بل انه بحيث متى وجد وجد
ومتى نظر فيه علم وحاصله ان وجوده مستلزم لثبوته والنظر
فيه مستلزم للعلم به ولا يخفى ان انتفا الملزوم لا يوجب انتفا
اللازم وان عدم النظر لا ينافي كونه بحيث متى نظر فيه علم فظهر
ان منكر افادته له مطلقا او في الالهيات معاند كمنكر كون
الحسيات يقينية وكونها مبادي اول لما يقوم حجة على الغير بان
الحس قد يغلط كثيرا لشهادة رؤيتنا الصغير كبيرا والواحد
كثيرا والساكن متحركا وعكس كل كالعنبة في الماء مثل الاجاصة
والجرة من بعيد كالكوز والقمر في الماقرين وخطوط الرحى
الخارجة من مركزها الى محيطها عند ادارتها خطا واحدا ممتزجا
والسفينة ونحن فيها ساكنة مع تحركها والشط متحركا مع سكونه
وغير ذلك ورد بان غلطه في بعض الصور لا ينافي الجزم المطابق
في كثير منها كما في الحكم بان الشمس مضيئة والنار حارة لبداهة
العقل بانه لا غلط فيه وان كان بمعونة امور لا تعلم تفصيلا او
منكر كون البديهيات يقينية بان اجلاها واسبقها النفي والاثبات
لا يجتمعان ولا يرتفعان بمعنى الشيء اما ان يكون او لا يكون وليس
يقينيا اما كونه اسبقها فلتوقفها عليه كما في قولنا الكل اعظم
من الجزء اذ لو لم يكن اعظم لكان الجزء الاخر كاينا لانه جزؤه وليس
كاينا لحصول الاكتفا بالجزء الاول اذ المفروض ان الكل ليس ازيد
منه وقولنا الواحد لا يكون في آن واحد بمكانين اذ لو وجد

فيها لكان اثنين احدهما كاينا وليس بكاين واما كونه ليس يقينيا
فلتوقف حقيقته على تصور الوجود والعدم وعلى تحقيق معنى
الوضع والحمل وعلى دفع الشبه التي تورد عليهما وهذه الثلثة انما
تظهر بانظار دقيقة فيلزم كونه نظريا على تقدير كونه ضروريا
وهو محال ورد بان بديهة العقل جازمة به وبحقيقته بدون
نظر واستدلال في النسبة والشبهة وما يورد من الشكوك لا
يورث قدحا في ذلك الجزم ولا يمكن دفعه نظرا لمن لا يعترف
بالبديهيات فان شئنا اعرضنا عنه وان شئنا نبهناه عسى ان يعترف
او يحصل له استعداد النظر او منكر كونه كليهما اي الحسيات
والبديهيات يقينيا لما مر من شبه الفريقين في ابطالهما وابطال
النظر بابطالهما لكونه فرعهما ولا طريق الى العلم سوى الاصل
وفرعه وهم عنادية جازمون بانه لا موجود اصلا عنادا وعندية
جازمون بان حقايق الاشيا تابعة للاعتقاد وليس في نفس الامر
شيء حقا بشهادة وجدان الصفراوي الحلو مرا فانه قاض بان
المعاني تابعة للادراكات ولا يخفى فساده ولا ادرية قائلون
بالتوقف لما ظهر من شبه الفريقين من تطرق التهمة للحاكم الحسي ولا
حاكم اخر سوى الضرورة والنظر وقد بطلا فحصل التوقف وافاد
شكا فنحن شاكون في بطلان ذلك وحصول التوقف وشاكون في
انا شاكون وهلم وهم اشنعهم طريقة لانهم لا يقولون باثبات امر او
نفيه فظهر على ما في شرح المواقف ان السوفسطائية قوم لهم مذهب
وفي كلام الامام لا يمكن في العالم قوم عقلاء اتخذوا ذلك مذهبا
بل كل غالط سوفسطائي في موضع غلطه فان سوفا بلغة اليونان
اسم للعلم وسطا اسم للغلط فسوفسطا معناه علم الغلط كما ان

فيلا نها

فيلا نها اسم للمحب فيلسوف معناه محب العلم ثم عربا واشتق منهما
السفسطة والفلسفة وقد منع من مناظرتهم لانها انما تفيد بجهول
بمعلوم وهم لا يعترفون بمعلوم بل يعذبون ويلوبالنار ليعترفوا بالالم
لانه من الحسيات وبالفرق بينه وبين اللذة وهو من العقليات
فيبطل مذهبهم او يصروا فيقطع دابرهم وفاسده اي النظر لا يستلزم
جهلا اي اعتقادا غير مطابق اذ ليس في نفس الامر ما لاجله يستلزمه
وان كان قد يجلبه اتفاقا مطلقا اي سواء فسد مادة او صورة اما منع
استلزامه له بفساده صورة فلانها من الضروب الغير المنتجة التي
لا يستلزم اعتقادا صوابا كان او خطا واما منعه بفساده مادة
فلان الكاذب قد يستلزم الحق كما اذا اعتقد ان العالم اثر الموجب
بالذات وكل ما هو اثره حادث فانه ينتج ان العالم حادث وهو حق
مع كذب القياس بمقدمتيه وقد يفيده اي الجهل كما اذا اعتقد انه
غني وكل غني قديم فينتج انه قديم وهو جهل وقال الامام يستلزمه
سواء فسد مادة او صورة اذ من اعتقد انه قديم وكل قديم غني
امتنع ان لا يعتقد انه غني وهو جهل وفي شرح المقاصد التحقيق
انه لا نزاع ان الفاسد صورة لا يستلزم اتفاقا ومادة قد يستلزم
وقد لا فمراد الامام الايجاب الجزئي كما في مثاله ومرادنا نفي الايجاب
الكلي لعدم اللزوم في بعض المواد اذ قد يستلزم الكاذب الحق
كما في زيد حمار وكل حمار جسم فينتج انه جسم وليس جهلا وشرطهما
اي الصحيح والفاسد بعد شرايط العلم كالحيوة والعقل وعدم
الغفلة والنوم عدم الجزم بالمط من حيث هو مط لامتناع طلب
حاصلا لا من حيث الشعور به من وجه اذ لا بد منه ليمكن طلبه
او عدم الجزم بنقيضه اعني عدم الجهل المركب وهو الجزم به على

على خلاف ما هو عليه لانه يمنع من الاقدام على طلبه اما لانه
مناف للشك الذى شرط ابو هاشم مقارنته للنظر واما لانه يصرفه
عنه كالامتلاء عن الاكل على ما هو راى الحكما من ان النظر لا يجب
ان يكون مع الشك وعزى للقاضى وذهب الاستاذ الى ان الناظر
يمتنع ان يكون شاكا هذا ولا يمتنع افادة النظر العلم بالمط تكرره
اى النظر اذ ربما تكرر لزيادة طمانينة للناظر بتعاضد الادلة او
تحصيل استعداد قبول المتعلم باجتماع الانظار دون كل واحد
او لكل متعلم بدليل اخر اذ الاذهان مختلفة فى قبول اليقين فربما
حصل لبعض من دليل ولبعض من اخر وربما حصل من اجتماعها
وشرط الصحيح خصوصا كونه نظرا فى الدليل دون الشبهة التى
تشبهه وليست به وان يكون فيه من جهة د لالته على مدلوله وهى
ما به اى بسببه يلزمه اى الدليل مدلوله كحدوث العالم او امكانه
لثبوت صانعه فاذا استدللنا به على ثبوته بان نظرنا فيه حصل لنا
قضيتان احديهما العالم حادث والاخرى كل حادث له صانع ليعلم
من ترتيبهما ان له صانعا فالعالم هنا هو الدليل لا نفس المقدمتين
كما هو اصطلاح المنطق وثبوت صانعه هو المدلول وكونه بحيث
يفيد النظر فيه العلم بثبوته هو الدلالة وحدوثه او امكانه
الذى هو سبب احتياجه الى صانعه هو جهتها وهذه الاربعة
متغايرة بمعنى ان المفهوم من كل غير المفهوم من الاخر فالعلوم المتعلقة
بها متغايرة بحسب الاضافة ولشدة اتصال جهة الدلالة بالمدلول
توهم ان العلم بها نفس العلم به والحق تغايرهما بتغايرهما لا معلم
اى لا يشترط فى حصول معرفة الله تعالى وجود معلم يرشد اليها
ويدفع الشبهات عنا لما مر من ان الصحيح يفيد العلم مطلقا اى

فى المعارف

فى المعارف الالهية وغيرها بلا معلم اوبه وان الضرورة حاكمة بان من
علم ان المقدمات صحيحة قطعية مناسبة لمعرفته تعالى على صورة مستلزمة
لها استلزاما ضروريا حصل له المعرفة قطعا لان مقدمات اثباته
وصفاته مستلزمة للعلم بنتايجها فمن علم ان العالم ممكن وكل ممكن له
مؤثر علم قطعا ان له مؤثرا هذا وانه يصلح ردا على من شرط فى حصولها
وجود معلم لا يصلح ردا على من شرطه فى حصول النجاة فى الاخرة
بمعنى ان معرفته تعالى بالنظر لا تفيد النجاة فيها ما لم تكن بمعلم او ماخوذة
منه بشهادة امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاعلم
انه لا اله الا الله قل هو الله احد مع اعتراف كثير منهم بالتوحيد
ولم ينفعهم اذ لم ياخذوه منه قلنا حاصل ما ذكر هو الاحتياج
الى معلم علم صدقه بالمعجزات وذلك هو النبى وكفى به مرشدا
الى يوم القيمة بدون احتياج فى كل عصر الى معلم يجدد طرق
الارشاد وتوقف النجاة على متابعته وان زعم اشتراط معلم فى
حصولها كما هو راى الملاحدة لكثرة الاختلاف وعدم استقلال
العقل باستعمال النظر فيها ولتحقق الاحتياج اليه فى اسهل العلوم
والصناعات كالصرف والخياطة فكيف لا يحتاج اليه فى
اصعبها وابعدها عن الحس مع ان المط فيها هو اليقين قلنا
كثرة الاختلاف فانما هى لكثرة فساد الانظار والاحتياج اليه
انما هو لعسر حصولها بدونه لا لتعذره بدونه هذا ولا ريب
فى ان الارشاد الى المقدمات وحل المشكلات نعم العون على تحصيل
الكمالات وهو فيها اى النظر فى حصول معرفة الله تعالى واجب
شرعا لانعقاد الاجماع عليه البالغ نقلوه كثرة يمتنع توافقهم
على الكذب والنص الوارد فيه كظاهر قل انظروا ماذا فى السموات

وجوب النظر فى معرفة الله

والارض فانظر الى اثار رحمة الله كيف يحيى الارض بعد موتها
فاعتبروا يا اولى الابصار فانه ناطق بالامر بالنظر في دليل معرفته
والامر للوجوب حقيقة كما هو المتبادر منه وان احتمل غيره فهو
كاف في الوجوب الشرعي كهى اى كوجوبها شرعا للاجماع واسناد
جميع الواجبات اليه والنص الوارد فيه كظاهر فاعلم انه لا اله
الا الله فانه شاهد صدق بالامر بها وهو للوجوب على ما مر لكونه
اى النظر مقدورا تتوقف المعرفة التى هى واجب مطلق عليه لكونها
نظرية وكل مقدور يتوقف عليه الواجب المطلق واجب شرعا كما هو
راينا او عقلا ان كان عقليا كما قال المعتزلة هى واجبة عقلا لدفعها
الضرر الحاصل من خوف العقاب فى الاخرة فان العاقل اذا اطلع
على اختلاف الناس فى اثبات ذاته تعالى وصفاته وعلى ايجاب
معرفته تعالى علينا وعلى فيضان نعمه جوز ان يكون له صانع
اوجب عليه معرفته وشكره على نعمه فان لم يعرفه ولم يشكره عليها
سلبها عنه وعاقبه فيحصل له خوف بضرره ودفع الضرر
مع القدرة عليه واجب عقلا ورد بمنع حصول الخوف غالبا
لعدم لزوم الشعور بالاختلاف وبما يترتب عليه من الضرر
ولو سلم حصوله له فلا نسلم ان المعرفة تدفعه فقد يخطى فلا يقع
عرفان على وجه الصواب لفساد النظر فيكون نجاله والعناء
زيادة قال المعتزلة ولو لم يجب النظر الا شرعا لم يكن للنبى فى مقام
المناظرة الزام للمكلف بالنظر فى معجزته قبل ثبوته اى الشرع اذ لا
وجوب الا به ولا ثبوت له الا بالنظر لانه نظرى فيكون كل من
وجوب النظر وثبوت الشرع متوقفا على الاخر فله ان يقول لا انظر
ما لم يجب شرعا ولا يجب شرعا ما لم انظر لانه نظرى وهذا حو لا قدرة

ان كان المطلق [illegible]

لنبي على دفعه ويلزم منه افحامه فلا يمكنه الزامه بالنظر فى معجزته وفى
سائر ما يؤدى الى ثبوت الشرع قلنا ما ذكرتم من الزام الانبيا مشترك
الالزام بين الوجوبين الشرعى مذهبنا والعقلى مذهبكم لانه ايضا
نظرى فيلزمكم ما يلزمنا اذ له ان يقول لا انظر ما لم يجب عقلا ولا يجب
عقلا ما لم انظر ووجوب النظر لا يتوقف عليه اى على النظر بل على ثبوت
الشرع فى نفس الامر علم المكلف ام لا نظر ام لا ولا يلزم منه تكليف الغافل
لانه من لا يتصور التكليف لا من لا يصدق وهذا معنى ما قيل شرط
التكليف التمكن من العلم به لا العلم به وبهذا ايضا يجيب المعتزلة
اذ لهم ان يقولوا وجوبه عقلا ثابت فى نفس الامر لا يتوقف على علم
المكلف به ولا بالنظر فيه بل ذلك المتوقف على النظر هو العلم بوجوبه
اى النظر فيجب على المكلف ان ينظر ليعلم وجوب النظر وليس له ان يقول
لا انظر ما لم يجب اذ قد وجب عليه فى نفس الامر شرعا وان لم يعلمه
وهى اى معرفة الله تعالى اول واجب قصدا فى نفسه اولا وبالذات
لانها اصل المعارف الدينية وعليها يتفرع جميع الواجبات الشرعية
لا عدمها اى عدم المعرفة بمعنى الجهل البسيط ليس اول الواجبات
لانه ليس بمقدور بل حاصل قبل القدرة والارادة ولو سلم فوجوبها
مقيد به لامتناع تحصيل الحاصل فلا يكون مقدمة للواجب المطلق
واستدامته وان كانت مقدورة بترك مباشرة اسباب حصولها
وليست بمقدمة ولا الشك اولها وان زعمه ابو هاشم لتوقف
القصد الى النظر عليه اذ لا بد من فهم الطرفين والنسبة مع عدم
اعتقاد المط او نقيضه ورد بان الشك ليس بمقدور لانه
كيفية كالعلم والمقدور تحصيله او استدامته بتحصيل تصور
الطرفين وترك النظر فى النسبة ولا شئ من ذلك بمقدمة

وبان وجوب النظر والمعرفة مقيد بالشك اذ لا يمكن النظر
بدونه فضلا عن الوجوب فليس مقدمة للواجب المطلق
بل للمقيد به كالنصاب للزكوة والاستطاعة للحج فلا يجب تحصيله
ثم الطريق الموصل بذاته الى مطلوب تصوري يسمى ذلك معرفا
به يحصل للمعرف تمييز عند العقل اذ التمييز امر لا بد منه في
التعريف ولا بد ايضا من مميز ذاتي او عرضي مع جنس قريب
او بدونه ثم ان كان ذاتيا للماهية كالناطق سمي المعرف حدا لانه
لغة المنع ولا بد ان يكون مانعا من خروج شيء من افراد المحدود
ومن دخول شيء مما سواها فما كان ذلك فيه باعتبار الماهية
فهو اولى باسم الحد وان كان عرضيا لها كالضاحك سمي رسما
لانه بمنزلة اثر الشيء يستدل به عليه ثم ان كان مع تمام الجزء
المشترك اعني ما يقع جوابا للسؤال عن الماهية وعما يشاركها
بما هو وهو الجنس القريب سمي تاما حدا ان اشتمل على جميع الذاتيات
كالحيوان الناطق لتركبه من جنس وفصل قريبين ورسما
ان اشتمل على كمال الذاتي وكمال العرضي المميز كالحيوان الضاحك
وان لم يكن مع جنس قريب بان كان وحده او مع جنس بعيد سمي
ناقصا حدا ان كان بالفصل وحده او مع جنس بعيد ورسما
ان كان بالخاصة وحدها او مع جنس بعيد والموصل الى المطلوب
تصديقي يسمى دليلا لما فيه من الارشاد اليه وحجة لما في
التمسك به من الغلبة على الخصم ولا بد من مناسبة بين الحجة
ومطلوبها ليمكن استفادته منها وتلك المناسبة اما باشتمال
الحجة عليه باندراجه في مقدمتيها ويسمى قياسا اما استثنائي
ان ذكر فيه النتيجة او نقيضها بمادته وصورته سمي به لما فيه

من وضع

من وضع احد جزئي الشرطية او رفعه باداة استثناء متصلا لتركبه
من شرطية متصلة ووضع المقدم اي اثباته او منها ورفع التالي
اي نفيه فوضع المقدم ينتج وضع تاليه كما في ان كان هذا انسانا
فهو حيوان لكنه انسان فهو حيوان ورفع التالي ينتج رفع مقدمه
كقولنا في المثال لكنه ليس بحيوان فليس بانسان ومنفصلا لتركبه
من شرطية منفصلة مانعة الجمع والخلو ووضع احد الجزئين
فوضع كل ينتج رفع الاخر ورفع كل ينتج وضع الاخر كما في هذا
العدد اما زوج او فرد لكنه زوج فليس بفرد او فرد فليس
بزوج او لكنه ليس بزوج فهو فرد او ليس بفرد فهو زوج او
من منفصلة مانعة الجمع ووضع احدهما فوضع كل ينتج رفع
الاخر كما في هذا اما شجر او حجر لكنه شجر فليس بحجر او حجر فليس بشجر
او من منفصلة مانعة الخلو ورفع احدهما فرفع كل ينتج وضع
الاخر كما في هذا اما لا شجر او لا حجر لكنه شجر فليس بحجر او حجر فليس
بشجر او اقتراني لما فيه من اقتران الحدود بعضها ببعض اعني
الاصغر والاكبر والاوسط حمليا لتركبه من حمليات صرفة
مثل كل جسم مولف وكل مولف محدث وشرطيا لتركبه اما من
شرطيات محضة متصلة او منفصلة كان كانت الشمس طالعة
فالنهار موجود وكل عدد اما زوج او فرد او حملية ومتصلة
نحو كلما كان هذا انسانا فهو حيوان وكل حيوان جسم فكلما كان
هذا انسانا فهو جسم او من حملية ومنفصلة كقولنا كل عدد
اما زوج او فرد وكل زوج منقسم بمتساويين فكل عدد اما فرد
او منقسم بهما او من متصلة ومنفصلة كقولنا كلما كان هذا
انسانا فهو حيوان وكل حيوان اما ابيض او اسود فكلما كان هذا

انسانا فاما ابيض او اسود واما باشتمال المط على الحجة ويسمى استقراء
اى تتبع جزئيات كلى ليثبت حكمها فيه بتحققه فى تلك الجزئيات المندرجة
تحته تاما يفيد اليقين ان تحقق فى جميع جزئياته كالعدد اما زوج
او فرد وكل زوج يعده الواحد وكل فرد يعده الواحد فكل عدد
يعده الواحد وناقصا ان تحقق فى بعضها كما يقال كل حيوان يحرك
فكه الاسفل عند المضغ فان جزئياته كذلك لكنه لا يفيد الا الظن
لاحتمال جزئى منه لم يستقرا حكمه مخالف لما استقرى اذ قيل ان
التمساح كذلك واما باشتمال امر ثالث عليهما هما مندرجان تحته
ليستفاد العلم باحدهما من الاخر واسمه تمثيل وهو مساواة
جزئى لاخر فى علة حكمه لمساواتهما فى الحكم فحكم الفرع وهو
المط يستفاد من حكم الاصل وهو الحجة لاندراجهما تحت جامع لهما
هو العلة قطعيا يفيد اليقين ان علم استقلال الجامع بالعلية وهو
نوع من القياس لرجوعه اليه كما فى النبيذ مسكر وكل مسكر حرام
وظنيا كالارز ربوى وكل ربوى لا يباع بمثله متفاضلا والدليل
قد يقال فى اصطلاح المنطق للمقدمات المرتبة المنتجة وقد يقال
لما يمكن ان يستنبط منه المقدمات كالعالم لصانعه فيحد بما من شانه
ان يتوصل بصحيح النظر فيه الى حكم فلا يخرج عن كونه دليلا بعدم النظر
فيه وقيد بالصحيح لعدم التوصل بالفاسد اليه بان لا يكون النظر
فيه من جهة دلالته واطلق الحكم ليشمل الحد الامارة كالغيم الموصل
الى ظن المطر وقد يخص الحكم بالجازم بان يقال هو ما يتوصل به الى حكم
جازم فيقابله الامارة اى ما يتوصل به الى حكم مظنون ثم الاستدلال
يرادف التوصل وقد يخص بما يكون من الاثر الى المؤثر كالتوصل
بالنظر فى العالم الى صانعه ويسمى عكسه تعليلا كالتوصل بالنظر

فى النار الى الاشراق اى الى التصديق به ثم الدليل ان لم يتوقف شئ
من مقدماته قريبة كانت او بعيدة على نقل فعقلى وان توقف شئ من مقدماته
قريبة كانت او بعيدة على نقل فنقلى او يقال عند من ثلث القسمة ان كان
جميع مقدماته القريبة نقلية فنقلى كالحج واجب وكل واجب يستحق
تاركه العقاب وبعضها نقلية وبعضها عقلية فمركب كالوضوء عمل وكل
عمل فصحته الشرعية بالنية وليس لنا نقلى محض اذ لا بد من ثبوت صدق
المخبر عقلا بالنظر فى معجزته الدالة على صدقه هذا ان اريد بالدليل
نفس المقدمات المرتبة اما اذا اريد به ما اخذ هى كالعالم لصانعه
والكتاب والسنة والاجماع للاحكام فالقسمة ان يقال ان كان
استلزامه لمطلوبه بحكم العقل فعقلى والا فنقلى ولا خفاء فى
افادة النقلى الظن وقد يفيد اليقين اى العلم بالمط يقينا لان
من الالفاظ الموضوعة ما علم نقله الينا تواترا كلفظ السماء والارض
وغيرهما من الالفاظ المتداولة بين اهل اللغة كاكثر قواعد الصرف
والنحو فى وضع هيئات المفردات وهيئات التراكيب وارادة معانيها
يحصل بقرينة تنضم اليه دالة على انتفاء احتمال غيرها وافادة
القطع ونفى المعارض بحيث لا تبقى شبهة كما فى النصوص الواردة
بايجاب الصلوة والزكوة ونحوهما وبالتوحيد والبعث كقل هو الله
احد فاعلم انه لا اله الا الله قل يحييها الذى انشاها اول مرة ولا يثبت
من المطالب بما استوى طرفاه نفيا واثباتا عند العقل بحيث لا يجد
من نفسه الى تعيين احدهما سبيلا كالحكم بوجوب الحج وبكون
زيد فى الدار الا بنقل لانه لغيبته عن العقل والحس مما يستحيل
العلم به الا بقول صادق ومنه تفاصيل احوال الجنة والنار والثواب
والعقاب اذ لا يعلم الا باخبار الانبياء ولا يثبت ما توقف عليه النقل

كالعلم بصدق المخبر وما يتفرع عليه كوجوده تعالى وكونه عالما قادرا
مختارا وبعثة الانبيا ودلالة المعجزة الا بالعقل والا لزم الدور
بتوقف كل منهما على الاخر وما عداهما كوحدة الصانع وحدوث
العالم مما لا يتوقف عليه نقل فيمكن اثباته بكل من عقلي ونقلي واذا
تعاضدا فالمثبت ما افاده العلم اولا هذا وتوقف النقل على
ثبوت الصانع وبعثة الانبياء انما هو في الاحكام الشرعية
وفيما يقصد به حصول القطع وصحة الاحتجاج به على الغير اما في
مجرد افادة الظن فيكفي خبر واحد او جمع يظن المستند لصدقه
كالمقبولات ممن يعتقد فيه كالعلما والاولياء والشعرا وكذا لو جعل
العلم الحاصل بالتواتر استدلاليا لم يتوقف النقل القطعي ايضا
على اثبات الصانع وبعثة الانبياء مقصد الامور العامة
اعني المشتركة بين الموجودات واجبا وجوهرا وعرضا اما ان
تعم الثلثة كالوجود والوحدة اذ كل موجود وان كان كثيرا فله
وحدة باعتبار او الاثنين كالامكان الخاص والحدوث والوجود
بالغير والكثرة والمعلولية فانها مشتركة بين الجوهر والعرض
فالبحث عن الوجوب الذاتي والقدم والامتناع والعدم بالتبعية
وقد يقال هي ما يعم به جميع المفهومات ليدخل العدم والامتناع
وبهذا يشعر ما في المواقف من ان موضوع الكلام ليس هو الموجود
لما انه يبحث فيه عن المعدوم وتصوره اي الوجود بديهي
والحكم به ايضا بديهي يقطع به كل عاقل يلتفت اليه فحصوله
لمن لم يمارس اكتسابا اصلا لان كل احد حتى البله يتصور وجوده
قطعا بشهادة قول الحكما لا شيء اعرف من الوجود تمسكا بالاستقراء
اذ هو كاف في ذلك لان العقل اذا لم يجد في معقولاته ما هو

الامور العامة

اعرف

اعرف منه بل ما هو في مرتبته حكم بانه اوضح الاشياء ومفهومه
اي الوجود واحد مشترك معنى بين الوجودات للجزم به مع التردد
في الخصوصية فانا اذا جزمنا الوجود ممكن مع ترددنا في كونه
عرضا او جوهرا فبزوال اعتقاد كونه عرضا الى اعتقاد كونه
جوهرا لا يزول اعتقاد كونه موجودا فلم يكن مشتركا بينهما معنى لزال
اعتقاده بزوال اعتقاد خصوصية كل منهما باعتقاد خصوصية
الاخر وكذا اذا نظرنا في حادث جزمنا بان له مؤثرا مع التردد
في كونه واجبا او ممكنا عرضا او جوهرا متحيزا او غيره ومع زواله
الى اعتقاده واجبا يلزم ضرورة ان يكون المقطوع به الباقي مع
التردد في الخصوصيات وتبدل الاعتقادات مشتركا بين الكل
وصحة تقسيمه اي الوجود الى وجود واجب والى وجود ممكن
لوقوعه موردا للقسمة المؤذنة باشتراكه بينهما اذ لا معنى لقسمة
الشيء الا بعض ما يصدق هو عليه ولا يضرنا كون المورد لا يلزم
من صحة تقسيمه ان يكون مشتركا بين الكل لان المقصود مجرد
اشتراكه بينهما ردا على من زعم عدم اشتراكه اصلا وتمام الحصر
العقلي الداير اثباتا ونفيا في الموجود والمعدوم فانك اذا قلت
الانسان اما موجود او معدوم جزم العقل به بينهما ولم يجوز
اتصافه بوجود اخر فلو لم يكن مفهوما واحدا مشتركا لم يجزم به
بشهادة قولك الانسان اما موجود بوجود خاص او معدوم
فانه ليس حاصرا لجواز ان يوجد بوجود اخر فظهر ان الحصر
لا يتوقف على اتحاد مفهوم العدم اذ على تقدير تعدده يكون
عدمه اظهر لجواز ان يتصف بعدم اخر والقطع باتحاد مفهوم
العدم اي يشهد بان مفهوم الوجود لو لم يتحد كهو لما كانا نقيضين

ولوكان العدم بمعنى رفع الكون المشترك او رفع الحقيقة فانه
مفهوم واحد ضرورة اذ لا تعدد ولا تغاير الا اضافة ولا يضرنا
اختلاف مفهوم نحو اللاانسان واللاحيوان واللاشجر مما لفظ
العدم موضوع بازاء كل منها لاشتراك الكل في مفهوم لا وهو
العدم ولا يراد باتحاد مفهومه سوى هذا او زايد اى الوجود
على الماهية ذهنا لا خارجا لعدم تحققه منفردا عنها فيه لصحة
سلبه عنها في نحو العنقا ليس بموجود ولو كان عينها لما صح سلبها
عن نفسها وافادة حمله عليها فايدة معنوية غير حاصلة والا
لكان قولنا السواد موجود مع كونه مفيدًا فايدة معتدًا بها بمنزلة قولنا
السواد ذو سواد والوجود ذو وجود واكتساب ثبوته لها
اذ التصديق بثبوته لها قد يحتاج الى نظر وكسب كوجود البارى
ومنعها الحكما اى منعوا زيادة الوجود في الواجب لانه لوكان
زايدا على ذاته لكان محتاجا اليها ضرورة احتياج العارض
الى معروضه فيكون ممكنا معلولا لها ويلزم منه محال لان تقدمها
بوجود على وجود ضرورة تقدم العلة على معلولها وجواز
زوال الوجود لانه اذا كان محتاجا كان ممكنا فكان جايز الزوال
نظرًا الى ذاته ورد بمنع لزوم التقدم اذ قد لا يكون بالوجود
كتقدم الثلثة بالماهية على الفردية وماهية الممكنات على وجودها
واجزايها عليها فانه ليس بالوجود بل بالماهية والمحتاج اليه
قد يمتنع زواله ضرورة كونه مقتضى الماهية ولا معنى لوجوب
الوجود سوى ما يمتنع انفكاك الوجود عن ذاته نظرًا اليها
فلا يضر احتياجه اليها فحقيقته اى الواجب عندهم وجود
خاص قايم بنفسه ذهنا وعينا غير محتاج الى فاعل يوجده

اومحل

او محل يقوم به مقيم لغيره لاحتياجه اليه ضرورة احتياج الممكن
الى الواجب مخالف لحقيقة وجود الممكن وان اشتركا في وقوع
عارض الكون اعني الوجود المطلق عليهما وقوع لازم خارجي
وفي صدق مفهومه عليهما صدق مفهوم واحد على اشيا مختلفة
الحقيقة واللوازم ويعبرون عنه بالوجود البحت وبالوجود
بشرط لا بمعنى انه لا يقوم بماهية ولو عقلا فليس الوجود
المطلق طبيعية نوعية للوجودات الخاصة المتميزة من كونه
مفهوما واحدا مشتركا بينها حتى يجب لكل فرد منها ما يجب للاخر لعدم
اختلاف لوازمها وان زعمه الامام بل هي مختلفة الحقايق يجب
للوجود الواجب التجرد ويمتنع عليه المقارنة والممكن عكسه
مع اشتراك الكل في صدقه عليه صدق عارض لازم على
معروضاته الملزومة كالنور على الانوار فانها مع اختلاف
حقايقها ولوازمها مشتركة في عارض النور اذ يصدق على
نور الشمس وغيره مع اقتضائه ابصار الاعشى دون ساير
الانوار صدق لازم خارجي كما مر لا صدق ذاتي بمعنى تمام
الحقيقة ليكون طبيعة نوعية كالانسان لافراده او بمعنى
جزء الماهية ليلزم التركيب كالحيوان لانواعه والحاصل انه
لا يلزم من اشتراكها في مفهومه اشتراك الملزومات مختلفة الحقايق
في لازم غير ذاتي تشكيكا كالبياض على البياضات ان يكون
طبيعة نوعية والوجودات افراد متفقة الحقيقة و
اللوازم لوقوعه عليها بالتشكيك اذ هو في الواجب اولى
واشد واقدم منه في الممكن وفي العلة اقدم منه في المعلول
وفي الجواهر اولى منه في العرض وفي العرض القار اولى منه

طبيعة

فی غیر القار کالحرکة والشیخ ابو الحسن الاشعری واتباعه
منعوا زیادته فی الکل وقالوا وجود کل شیء عینه والخلف
بین من قال بزیادة الوجود وبین منعها لفظی لا معنوی اذ لا
قایل بان مفهوم الوجود نفس مفهوم الماهیة ولا بان کلا منهما
ینفرد بتحقق علی حدة فی الخارج بل فی الذهن فعلم انه زاید
علیها ذهنا ای بحسب المفهوم والتصور بمعنی ان للعقل ان
یلاحظه دونها وان یلاحظها دونه لا عینا ای بحسب الذات
والهویة بان یکون لکل منهما هویة متمیزة تقوم احدیهما بالاخری
کبیاض الجسم فبان الحق وارتفع النزاع وظهر ان القول بان
اشتراکه لفظی بمعنی ان المفهوم من الوجود المضاف الی
الانسان مثلا عین المفهوم من المضاف الی الفرس ولا اشتراک
بینهما فی مفهوم الکون مکابرة مخالفة لبدیهة العقل وهو
ای الوجود مطلقا منه وجود عینی ای کون فی الاعیان
ویسمی خارجیا واصیلا ووجود ذهنی ای کون فی الاذهان
ویسمی ظلیا لکونه بمنزلة الظل للشیء وغیر اصیل حقیقة
اذ بالاول تحقق ذاته وحقیقته کالنار اذ لا شبهة ان لها
وجودا به تحققها وصدور اثارها عنها من الاشراق والاحراق
وغیرهما وبالثانی تحقق الصورة المطابقة له بمعنی انها
لو تجسمت فی الخارج لکانت عینه کما ان الظل لو تجسم لکان
عینه ولا نزاع فی الاول بل فی الثانی فالنار مثلا هل لها سوی
هذا الوجود وجود اخر لا تترتب علیه اثارها اولا فان
وعلی هذا فالموجود فی الذهن هو صورة الماهیة التی
توصف بالوجود الخارجی ومن ثم قیل للاشیاء فی الخارج

اعیان وفی الذهن صور وبهذا ظهر ان لیس المراد بالوجود
الذهنی ان الشیء الخارج عن الذهن هو بعینه موجود فیه
والا لزم وجود الشیء الواحد فی آن واحد بمکانین او اکثر
اذا عقله اثنان او اکثر ولزم ایضا وجود الممتنعات و
المعدومات فی الخارج بوجود اعیانها فی الذهن وهو
موجود فی الخارج وما هو موجود فی الموجود فی الخارج
موجود فیه بل المراد به انه یرتسم من حقیقة الشیء عند
الذهن مثال مطابق له بحیث لو کان ذلک المثال فی الخارج
لکان ذلک الشیء بعینه فیه وکل شیء من حیث هو شیء
کلیا او جزئیا حقیقة هی من حیث هی اعم من ان تکون خارجیة
او ذهنیة تعرض لها صورتان فی المعنی خارجیة وذهنیة
وتمتاز الذهنیة عن الخارجیة بکونها تقوم بالذهن قیام
العرض بالمحل دون الخارجیة فانها اما قائمة بذاتها او بمحل
غیر الذهن کالصورة التی ترتسم فی المراة فانها صورة
خارجیة قایمة بها ووجود لفظی ای کون فی العبارة ووجود
خطی ای کون فی الکتابة مجازا ای هما من حیث الاضافة الی
ذات الشیء وحقیقته مجازیان اذ لیس الموجود فی اللفظ
والخط من زید مثلا ذاته ولا صورته بل الموجود منه
فی اللفظ صوت موضوع بازائه وفی الخط نقش موضوع
بازاء اللفظ الدال علی زید لا ذاته ولا صورته هذا ثم
قد یصار الی اللفظ الموضوع بازائه او الی النقش الموضوع
بازاء اللفظ فیکون عینیا ولکل مما ذکر مرتبة دلالة علی
سابقه منها فالذهنی علی العینی واللفظی علی الذهنی والخطی

على اللفظي دلالة اذ عند سماع اللفظ ترسم الصورة في الذهن فيعلم
ثبوت الحكم لما في الخارج فهو مدلول الصورة وهي مدلول اللفظ
وهو مدلول الخط من حيث ترتب الحروف في الخط ترتبها في اللفظ
فالدلالة الاولى عقلية صرفة لا يختلف فيها باختلاف الشخص والوضع
الدال ومدلوله اذ باي لفظ عبر عن السماء مثلا فالموجود منها
خارجا هو ذلك الشخص وذهنا هو الصورة المعينة المطابقة
له والثانية وضعية يختلف فيها به الدال بانه بين قوم لفظا
كالما وقوم اخر لا مدلوله لعدم تغير الصورة الذهنية باختلاف
اللغات والثالثة وضعية ايضا يختلفان به فيهما معا واختلاف
الدال لا يختص بحال اختلاف مدلوله فقد يكون مع اتحاده كلفظ
النار يكتب بصور مختلفة باختلاف اصطلاح الكتابة ويشهد
بالوجود الذهني كون علمنا سيما بالممتنعات يقتضي ثبوت امر في
الذهني جاريا مجرى الضروريات ومنه حكمنا ايجابا على ما لا تحقق
ولا ثبوت له في الخارج كما في قولنا اجتماع الضدين يستلزم كلا
منهما ويغاير اجتماع النقيضين ومعنى الايجاب هو الحكم بثبوت
امر لآخر وثبوته لما لا تحقق له في نفسه بديهي الاستحالة فيلزم
ثبوت الممتنعات لتصح هذه الاحكام واذ ليس في الخارج فيكون
في الذهن ومنه وجودنا من الموجبات موجبة لا تحقق لموضوعها
فيه اي في الخارج وهي تستدعي وجوده ضرورة وليس في الخارج
اذ قد لا يوجد فيه كما في كل عنقا حيوان وعلى تقدير الوجود فالاحكام
لا ينحصر في الافراد الخارجية اذ الحكم على جميع الافراد انما يكون
باعتبار الوجود في الذهن ومنه وجودنا من المفهومات مفهوما
كليا وكل مفهوم ثابت ضرورة تميزه عند العقل وليس في الخارج

لاستلزامه

لاستلزامه لتشخصه فيكون في الذهن فتصوره اي ما لا تحقق له في الخارج
ان كان حصوله بصورته في الذهن فذاك قاض بتحقق الوجود
الذهني وان لا يكون كذلك فلا محالة ان تصوره يقتضي اضافة
وتعلقا بينهما اي بين المتصور والمتصور من المعاني النفسية
حال تميزه عند العقل ولا اضافة الى نفي صرف لاستحالتها ضرورة
اذ لا تعلق بين العاقل والعدم الصرف فلا بد للمعقول من ثبوت
لان التمييز صفة توجب لموصوفها ثبوتا في الجملة والثابت لا يكون
معدوما وهو اما في الذهن او الخارج واذ ثبت انه ليس التحقق
في الخارج فتعين ان يكون في الذهن وهو المط وهو وجود
غير متاصل به تحقق الصورة الذهنية فلا يقتضي اتصاف المحل
كالكريم يتصور البخل ولا يتصف به لكون حصول صورته في ذهنه
وجودا غير متاصل فلا يوجب اتصاف الذهن بعرض النفسانية
كالايمان والعلم وحسن الخلق ولا يوجب اتصافه بممتنع كاجتماع الضدين
بتصوره اياها اذ لا يلزم منه اتصافه بها والكافل بذلك هو الوجود
المتاصل الذي به تحقق الهوية العينية فالمتصف بالعلم مثلا من قام
هويته لا صورته وبالحرارة من قام به هويتها لا صورتها فالاعتراض
منعا للوجود الذهني بان تصور الذهن شيئا لو استلزم حصوله
فيه لزم منه اتصافه بما هو من خواص الاجسام وبالحرارة والبرودة
وهو مح لضديتهما وحصول السموات مع عظمها فيه وهو مح مبني
على عدم الفرق بين الوجودين المتاصل وغيره وتضاد الحرارة والبرودة
انما هو بين هويتهما لا صورتهما والمح من حصول السموات فيه انما
هو هوياتها لا صورها ولا يوجب ايضا وجوده اي الممتنع والمعدوم
في الخارج بوجود الذهن فيه اي في الخارج اذ لا يلزم من تصور

الذهن الموجود في الخارج شيئا وجود ذلك الشيء في الخارج لان
الموجود في موجود في شيء انما يكون موجودا فيه اذا كان وجودا هما
متاصلين وهما هويتا كلما في الكون في البيت هذا ولا يعزب عنك
ان حصول الكيفيات النفسانية قد يكون في النفس باعيانها وهو
اتصافها بها لا تصورها ويسمى وجودا متاصلا وقد يكون بصورها
وهو تصورها لا اتصافها بها ويسمى وجودا غير متاصل كالمؤمن
يتصف بالايمان وان لم يتصوره ويتصور الكفر وان لم يتصف به وهو
اى الوجود يساوق الشيئية ويساويها فلا توجد وتتحقق بدونه
لتلازمهما بمعنى ان كل موجود شيء وعكسه فلا ثبوت لمعدوم ممكن
ومن نازع فيه فقد كابر مقتضى عقله لقضاء العقل بان المعدوم
لا تقرر له في الخارج فليس شيئا والمنازع هو بعض المعتزلة من
القائلين بزيادة الوجود على الماهية قال المعدوم شيء لجواز
تقرر الماهية في الخارج منفكة عن الوجود ومنعه موافقوهم
على الزيادة وعلى ان المنفي ليس بشيء واراد وابه المعدوم الممتنع
الوجود في الخارج فمحل النزاع كما مر المعدوم الممكن الوجود
في الخارج ومن قال بعدم الزيادة لا يمكنه ان يقول المعدوم شيء
بمعنى انه متقرر في الخارج منفكا عن الوجود والا لزم اجتماع
الضدين اعني الوجود والعدم والتميز لا يقتضي جواب عن قول
هذا المنازع المعدوم قد يكون معلوما ومرادا ومقدورا فيتميز
عن غيره وكل متميز ثابت عينا قلنا لا نسلم ان كل متميز ثابت عينا اذ التميز
لا يقتضي الثبوت عينا والا لو قلنا انه يقتضيه عينا لزم الخ فان
المعدومات الممتنعة لذاتها كشريك الباري واجتماع الضدين
والمركبات الخيالية كبحر من مسك موجه ذهب وجبل من ياقوت

بعضها

بعضها متميز عن بعض ولو اقتضى التميز الثبوت لزم ثبوتها عينا وهو مح
اتفاقا والامكان اعتباري جواب ايضا عن قوله المعدوم ممكن
وامكانه ثابت لانه وصف وجودي غير قايم بنفسه يستدعي محلا
ثابتا يقوم به لاستحالة قيام الصفة الثابتة بمنفي وليس محله غير
المعدوم قلنا الامكان اعتباري ولو كان خارجيا لزم التسلسل وقد
يعرض للمنفي كالمركب الخيالي فلا يستدعي ثبوت محله والوجود يرادف
الثبوت لاتحاد مفهومهما والعدم يرادف النفي لان مفهومهما واحد
فما يمكن ان يعلم ان يتحقق عينا او ذهنا اى في واحد منهما بان كان له
كون خارجي او ذهني فموجود وشيء وثابت والا يتحقق في واحد منهما
فمعدوم لا شيء ولا ثابت عيني او ذهني بالنسبة الى انتفاء الكون
فان كان انتفاؤه في الاعيان فمعدوم عيني او في الذهن فمعدوم
ذهني وعروض الشيئية انما يكون باحد الوجودين فلا واسطة
قايمة بموجود لا موجودة ولا معدومة لقضاء الضرورة عقلا
بان ما لا يكون موجودا فمعدوم وما لا يكون معدوما فموجود فلا
واسطة بين الموجود والمعدوم كما لا واسطة بين الثبوت المرادف
له الوجود وبين العدم المرادف له النفي وقد اثبتها ابو هاشم
واتباعه من المعتزلة والقاضي منا وسموها حالا وعرفوها بانها
صفة قايمة بموجود لا موجودة ولا معدومة وجعلوا الوجود
منها ووجود الوجود جواب عن حجة ابي هاشم لاثباتها هي ان
الوجود لا موجود والا لزم ان يكون لوجوده وجود ويتسلسل
ولا معدوم والا لزم ان يتصف بنقيضه قلنا وجوده عينه
ويمتاز عن غيره بقيد سلبي هو ان وجوده ليس زايدا على ذاته
ونقيضه العدم فيمتنع اتصافه به لامتناع اتصاف الشيء

الممكن لاستحالة قيام الصفة بغير موصوفها فالممكن ثابت
صح

بنقيضه بطريق المواطاة كالوجود عدم و الموجود معدوم واما
بطريق الاشتقاق كالوجود ذو لا وجود فلا يمتنع فانه بمنزلة
قولك الحيوان ذو لا حيوان هو مثلا سواد او بياض و الكلى جواب
ايضا عن حجة اخرى لاثباتها هى ان جنس الماهيات الحقيقية
كاللونية مشتركة بين السواد والبياض وغيرهما ويمتاز السواد
والبياض بالسوادية والبياضية فاذا وجد الجنس و الفصل
قام احدهما بالاخر ولزم قيام العرض بالعرض مع امتناعه وان
عدما او احدهما لزم تركب الموجود من المعدوم وهو مح قلنا
كل منهما كلى ثابت فى الذهن ولا يلزم منه الا كون الكلى موجودا فيه
لا قيام العرض بالعرض وليس فى الخارج شئ هو لون والاخر
هو السوادية مثلا يقوم احدهما بالاخر فيه و الاعدام اى هذا
بحثها منع قوم انها متمايزة ومتحققة فى الخارج فان ارادوا ان
تمايزها ليس متحققا فيه او ليس لها او للمعدومات هوية عينية
متمايزة فضرورى وان ارادوا ان ليس لمفهوم العدم افراد
متمايزة فى الذهن يختص كل منها باحكام صادقة فى نفس الامر
فباطل اذ عدم العلة والشرط يوجب عدم المعلول و المشروط
وعدم غيرهما لا يوجبه وعدم كالسواد عن المحل يصحح وجود الضد
كالبياض غير الضد لا يصححه بل عدم الضد كل شئ ينافى وجوده دون
وجود غيره وكذلك هذا منبها على ان مطلق العدم ليس نقيضا
لمطلق الوجود والا لزم اجتماع النقيضين فى الخارج لتحقق
مطلقيهما فيه بل العدم نقيضه كون بر متحققه كعدم السواد
نقيضه وجود السواد لا وجود اى شئ كان فيجوز اتصاف
العدم بكون ليس نقيضه كعدم زيد مثلا يتصف بكون

الاعدام متمايزة

فيه وعدم

نقيضه

نقيضة

نقيضه انتفاء عدم زيد لا بكون زيد لانه وقد يوخذ العدم مطلقا
اى من حيث هو وهو سلب الوجود غير مقيد بماهية فيكون
عدما مطلقا من غير التفات الى ماهية فيقابله وجود مثله اى
مطلق غير مقيد بماهية وربما اجتمعا فى الذهن بان يتصور العدم
فيعرض له كون فيه فيعرض له الكون المطلق ضرورة استلزام عروض
المقيد لشئ عروض المطلق له فيجتمعان فيه لا باعتبار التقابل
بل باعتبار العروض فالعدم المطلق من حيث كونه سلبا للوجود
المطلق مقابل له ومن حيث عروض الوجود المطلق له يجتمع
معه فالاعتباران متغايران اذ باعتبار السلب لا يجتمعان بل
يتقابلان وباعتبار العروض لا يتقابلان بل يجتمعان اجتماع
العارض ومعروضه ويعقلان معا وقد يؤخذ العدم مقيدا
باضافته الى ماهية كعدم زيد وعدم الحيوان فيقابله وجود مثله
اى مقيد بما قيد به العدم كعدم الانسان يفتقر ذلك الوجود
المقيد كمقابله اعنى العدم المقيد فانه يفتقر الى موضوع
يوخذ ذلك الموضوع شخصيا كعدم زيد ووجوده ويوخذ
نوعيا كعدم الانسان ووجوده ويوخذ جنسيا كعدم الحيوان
ووجوده وقد يعرض العدم المطلق الذى هو نفى الكون
فى الاعيان لنفسه بان يتصور فيتحقق فى الذهن ثم يزول
عن الذهن فذلك العدم عارض لما هو عدم فى نفسه وان كان
موجودا من حيث حصوله فيه فالعدم العارض نوع له اى
للعدم المعروض من حيث انه عدم مقيد بانه عدم العدم ومقابل
له من حيث انه رفع له فصدق النوعية والتقابل على العارض
باعتبارين وقسمتهما اى الوجود والعدم الى لفظا لكونه ليس

يقيده

بالغير وجودا وهو الواجب وعدما وهو الممتنع والى الاحتياج
لكونه بالغير وهو الممكن وجودا وعدما وهو الممتنع والى
حقيقية مانعة الجمع والخلو لا يجتمعان ولا يرتفعان اذ كل
منهما لا بد ان يصدق عليه احدهما ويمتنع صدقهما معا ولا
ولا واسطة وقد يقع كل من الوجود والعدم محمولا بطريق
الاشتقاق في نحو الانسان موجود العنقا معدوم وقد يقع
كل منهما رابطة بين الموضوع والمحمول في نحو الانسان يوجد
كاتبا او يعدم ثم الحمل قد يكون ايجابا وهو الحكم بثبوت المحمول
للموضوع او سلبا وهو الحكم بنفيه عنه وحقيقتها ادراك
ان النسبة واقعة او ليست بواقعة ولا بد لحمل الايجاب
من اتحاد طرفيه هوية وذاتا ووجودا ليصح الحكم بان هذا
ذاك لامتناع ان يكون هذا بين موجودين متغايرين هوية
ولا بد من تغايرهما مفهوما ليفيد فايدة يعتد بها هي انهما وان
تغايرا مفهوما متحدان ذاتا ومعنى الاتحاد للطرفين هوية ان
ما صدق عليه كونه ذات الموضوع هو بعينه ما يصدق
عليه انه مفهوم المحمول من غير ان ينفرد كل منهما بوجود بل
يكون موجودا واحدا فنحو المثلث شكل معناه ان الذي
يقال له المثلث هو بعينه الذي يقال له الشكل وهذا
معنى قولهم المراد بالموضوع الذات وبالمحمول المفهوم
وليس المراد الاتحاد في الوجود الخارجي اذ رب موجبة
لا وجود لطرفيها فيه كالعنقا معدوم وشريك الباري
ممتنع والامكان اعتباري ولا اعم منه لامتناع تصور
التغاير في المفهوم مع الاتحاد في الوجود الذهني اذ لا معنى

للوجود

للوجود في الذهن الا الحصول فيه وهو معنى المفهوم وصدقه
اي الحكم الايجابي ليس بمطابقته لما في الاعيان اذ رب حكم لا
تحقق لطرفيه في الخارج كالحكم بذهني على ذهني او خارجي
في نحو الامكان اعتباري واجتماع الضدين ممتنع وفي نحو
الانسان ممكن او اعمى ولا لما في الاذهان اذ قد يرتسم فيها
احكام غير مطابقة للواقع فيلزم ان يكون قولنا العالم
قديم صدقا لمطابقته لما في اذهان الحكماء مع بطلانه قطعا
بل صدقه انما يكون بمطابقته لما في نفس الامر وهو مرادهم
بالواقع والخارج اي خارج ذات المدرك والمخبر ومعناه
ما يفهم من قولنا الامر كذا في نفسه وحد ذاته او ليس كذا في نفسه
وحد ذاته اي مع قطع النظر عن حكم الحاكم مدركا او مخبرا
الماهية اي هذا مبحثها وتاخيره عن مبحث الوجود والعدم لكون
البحث عنها من حيث صلاحيتها المعروضية احدهما فهي متاخرة
عنهما بهذا الاعتبار هي ما به يجاب عن السوال بما هو كما ان الكمية
ما به يجاب عن السوال بكم فاذا قيل مثلا زيد ما هو فجوابه الحيوان
الناطق اذ هما الماهية له وتغاير عوارضها لازمة كالفردية
والزوجية او مفارقة كالمشي والضحك ضرورة تغاير المعروض
والعارض ولو لم يكن مغايرة لها لما صدقت على المتنافيين
كالانسان الاعمى والانسان غير الاعمى فهي من حيث هي ليست
الا هي لا شيا من عوارضها كالانسان فانه من حيث هو انسان
ليس الا هو لا شيا مما يعرض له بمعنى ان شيا منها ليس نفسه ولا
داخلا فيه لا بمعنى انه ليس متصفا بشيء منها لاستحالة خلوه عن
اتصافه بشيء منها ولو على طرفي نقيض كالوجود والعدم والحدوث

والقدم والوحدة والكثرة وهو فى نفسه لا موجود ولا معدوم
وانما تنضم اليه هذه العوارض وغيرها موجودًا ومعدوما حادثا
وقديما واحدا وكثيرا كليا وجزئيا الى غير ذلك والماهية قد تتقابل
افرادها بتقابلها اى بتقابل عوارضها فهى مع كل عارض مقابلة لها
مع ضد ذلك العارض فالانسان الموجود والواحد والخاص يقابل
الانسان المعدوم والكثير والعام فلا يصدق واحد مع ضده منها
على اخر مع ضده فالحقيقة واحدة والتقابل بحسب الهوية ولا
يمتنع كون الواحد لا بالشخص فى امكنة متعددة ومتصفا بصفات
متقابلة بل ذلك الواجب فى طبيعة الاعم فاذا حمل شىء منها على الماهية
من حيث هى كما فى الاربعة من حيث هى زوج او ليست بفرد لم يرد
الا انه من عوارضها ولوازمها ومقتضياتها فهى من حيث هى ليست
الا الاربعة والماهية قد تؤخذ بشرط ان تكون مجردة من العوارض
خارجية وذهنية لا يقارنها شىء منها وتسمى مجردة من عوارضها
التى تلحقها ولا توجد فى الاعيان والاذهان لان الوجود الخارجى
والذهنى من العوارض ايضا وقد فرضت مجردة عنها وقد زعم
انه يجوز وجودها ذهنا اذا قيدت العوارض بالخارجية
فكانه اريد بالخارجية ما يلحق الحاصلة فى الاعيان وبالذهنية
ما يلحق القائمة فى الاذهان وقد يؤخذ مقارنة لها وتسمى
مخلوطة والماخوذة بشرط شىء وتوجد فى الخارج قطعا
اذ وجود الاشخاص فيه كزيد وعمرو من افراد ماهية الانسان
مما لا ريب فيه وقد تؤخذ بلا شرط اى من حيث هى من غير
التفات الى ان يقارنها شىء او لا يقارنها بل يلتفت الى مفهومها
من حيث هى وتسمى مطلقة وهى اعم من المجردة والمخلوطة

لصدقها

لصدقها عليهما ضرورة صدق المطلق على المقيد وينافيهما بالمفهوم
بمعنى ان هذا المفهوم ليس ذلك لا ينافى اجتماعهما فى الصدق كالانسان
المشروط بالنطق والحيوان اللامشروط به والتنافى فى الصدق انما
يكون بين المشروط بشىء والمشروط بعدمه كالمجردة والمخلوطة
وتوجد الماخوذة بلا شرط فى الخارج لكونها نفس المخلوطة
لانها عبارة عن الماهية والتشخص لا جزءا منها لعدم تمايزهما
فى الخارج لان الموجود فيه من الماهية كالانسان انما هو زيد
وغيره من افراده لا ان فيه انسانا مطلقا واخر مركبا منه ومن
التشخص بل تغايرهما وتمايزهما انما هو ذهنا اى فى الذهن
ثم الماخوذة بلا شرط الاعم من ان تعتبر معروضة للكلية
او لا اذا اعتبرت معروضة للكلية فكلى طبيعى نوعا كالانسان
او جنسا كالحيوان يوجد خارجا لوجود اشخاص افراده فى
الخارج ضرورة انها اذا كانت موجودة فيه كان موجودا ضمنا
وتبعًا فوجوده فيه انما يتحقق عند عروض التشخص فما صدق
عليه انه كلى طبيعى وهو المخلوط فوجوده خارجى والا فلا يكون
وجوده خارجيا كالمجموع المركب من العارض والمعروض
المسمى كليا عقليا وهى اى الماهية بسيطة لا تلتئم من امور
تجتمع كالنقطة والوحدة والوجود ومركبة تلتئم من امور
مجتمعة كالجسم والانسان والسواد ووجودهما اى البسيطة
والمركبة ضرورى لان لزوم تركب الماهيات المشتركة فى ذاتى
كالحيوان مع الاختلاف فى ذاتى كالناطق ومعه فى لازم موذن بتركبها
مما به الاشتراك والاختلاف وذلك المشترك ليس بتمام
الماهية فيكون جزءا وفيه المط ووصفاهما اى البسيطة

والمركبة اللذين هما البساطة والتركيب اعتباريان لانهما يعرضان
للمعقولات من حيث هي في الذهن ولا يوجد في الخارج ما يطابقهما
اذ ليس فيه شيء هو بساطة او تركيب بل ما فيه اما انسان او
فرس او جسم وغير ذلك فاذا حصل في الذهن واحد منها عرض له
البساطة او التركيب وهما متنافيان لا يصدقان على شيء واحد
ولا يرتفعان لكونهما في قوة نقيضين فلا يجوز ان يكون شيء واحد
بسيطا ومركبا معا لانه اما لا جزء له فيكون بسيطا لا مركبا او له
جزء فيكون مركبا لا بسيطا وقد يتضايفان اي البسيط والمركب
بان يوخذ البسيط بسيطا بالاضافة الى ما تركب منه بمعنى كونه
جزءا منه والمركب مركبا بالاضافة الى جزء بمعنى كونه كلا له فبين
البسيط الحقيقي والاضافي عموم من وجه لتصادقهما في
بسيط حقيقي هو جزء من مركب كالوحدة المتعددة وصدق
الحقيقي بدون الاضافي في بسيط حقيقي لا يتركب منه شيء
كالواجب والاضافي بدون الحقيقي في مركب وقع جزء مركب
كالجسم للحيوان وبين المركب الحقيقي والاضافي مساواة ما لم يشترط
في الاضافي اعتبار الاضافة لان كل مركب حقيقي مركب بالاضافة
الى جزئه وعكسه والا فعموم مطلق لان كل مركب بالاضافة الى
جزئه مركب حقيقي ولا عكس لجواز ان لا يعتبر في الحقيقي الاضافة
الى جزئه فيكون اعم مطلقا من الاضافي وقد يقوم كل من البسيط
والمركب بنفسه ولا يفتقر في تقومه الى محل يقوم به كالواحد
والجسم وقد لا يقوم كل منهما بنفسه بل يفتقر في تقومه الى محل يقوم
به كالنقطة والسواد ولا بد من تقدم الجزء على المركب ذهنا
وخارجا لاحتياجه فيهما اليه وجودا ذهنيا ان كان التركيب

في الذهن

في الذهن وخارجيا ان كان التركيب في الخارج وعدما ذهنيا
ان كان عدمه في الذهن وخارجيا ان كان عدمه في الخارج لكن
في الوجود بالنسبة الى كل جزء وفي العدم الى اي جزء كان اذ الكل
انما يتحقق بعد تحقق جميع اجزائه وينعدم بانعدام شيء منها
مثلا وجود الانسان في الذهن يفتقر الى وجود الحيوان
والناطق وعدمه الى عدم احدهما بدون افتقار في التصديق
الى وسط اذ جزم العقل بثبوت الجزء للكل لا يتوقف على ملاحظة
وسط واكتساب ببرهان بل يجب اثباته له ويمتنع سلبه عنه
بمجرد تصورهما ووجود البيت في الخارج يفتقر الى وجود
الجدار والسقف وعدمه الى عدم احدهما بدون افتقار
في الثبوت الى علة لان حصول الجزء للمركب كالجدار للبيت
والسواد للون لا يفتقر الى سبب جديد اذ جاعل الجدار هو
جاعل البيت وجاعل اللون هو جاعل السواد وهو اي تقدم
الجزء على الكل علة لغنائه عن علة اخرى تحققه عند تحقق
الكل ضرورة استحالة احتياجه اليها عند تحققه اذ لا بد
له منه ثم الغنا ان اعتبر في الجزء الذهني فبين اي فالجزء يسمى
بين الثبوت لحكم العقل بثبوته للكل ومنع سلبه عنه بمجرد
تصورهما او اعتبر في الجزء الخارجي فغني اي فالجزء يسمى غنيا
عن سبب جديد لعدم احتياجه في حصوله للكل اليه على ما مر
وحاجة بعض اجزاء المركب الحقيقي الى بعض ضرورية لقضاء
بديهة العقل بان كلا منها لو استغنى عن الاخر لم يحصل من اجتماعها
حقيقة واحدة كما لا يحصل من الانسان والحجر الموضوع بجنبه
ماهية مركبة ولا بد ان تكون حاجة كل جزء الى اخر من الجانبين

كما في المادة والصورة فان المادة محتاجة في وجودها الى الصورة
والصورة محتاجة في تشخصها الى المادة بان تكون قابلة لتشخصها
او من جانب واحد بحيث لا يلزم دور كما في المركب من بسايط عنصرية
فان الصورة المعدنية او النباتية او الحيوانية الحاصلة منها
محتاجة اليها من غير عكس والمركب من جنس وفصل فان الجنس محتاج
الى الفصل من جهة انه امر مبهم لا يتحصل معقولا مطابقا لما في
الاعيان من الانواع الحقيقية الا اذا اقترن به فصل لان الذي
يقرر طبيعة الجنس ويعينها ويقومها نوعا وهذا معنى علية الجنس
والحاصل انه الذي به يتحصص الجنس اي يصير حصة حصة
ومن ثم قيل الفصل علة لحصة النوع من الجنس لا المركب لاعتبار
الذي يعتبره العقل امرا واحدا من اجتماع امور وان لم يكن واحدا
في الحقيقة وربما وضع بازائه اسم كالعشرة من الاحاد والعسكر
من الافراد فان حاجة بعض اجزائهما الى بعض ليست ضرورية
اذ الهيئة الاجتماعية في المركبات الاعتبارية بمحض اعتبار العقل
لا تحقق لها في الخارج اذ ليس من العشرة والعسكر فيه الا تلك
الاحاد والافراد بخلاف المركبات الحقيقية فان هناك صورا
تفيض على المواد في نفس الامر وتستمر فيها ثم اجزاء المركب ان
تفارقت تفارقا كليا اي في جميع الصور فمتباينة متماثلة
كالعشرة من الاحاد او متخالفة محسوسة كالبلقة من سواد
وبياض ومعقولة كالجسم من الهيولى والصورة ومنهما
اي من محسوسة ومعقولة حقيقية كالانسان من البدن والنفس
واضافية كالاقرب من القريب وزيادته وممتزجة من حقيقية
واضافية كالسرير من اجزاء خشبية وترتيب نسبي لا يستقل

بمعقولية وان تصادقت اجزاؤه تصادقا كليا اي في جميع الصور
فمتداخلة متساوية ان كان التصادق من الجانبين بان يصدق كل
على كل ما يصدق عليه الاخر كالمركب من المتغذي والنامي ونقايضها
اي نقايض المتساوية كاللامتغذي واللانامي كذلك متساوية
اذ يصدق كل من نقيض المتساويين على كل ما يصدق عليه
النقيض الاخر او اعم واخص مطلقا ان كان التصادق من
جانب واحد بان يصدق احدهما على كل ما يصدق عليه الاخر
من غير عكس لغوي كالمركب من الحيوان والناطق فان الحيوان
يصدق على جميع افراد الناطق بدون عكس ونقيضاهما
اي نقيضا الاعم والاخص مطلقا كاللاحيوان واللاناطق
بالعكس فنقيض الاعم اخص ونقيض الاخص اعم لان كل ما
يصدق عليه نقيض الاعم يصدق عليه نقيض الاخص
بدون عكس كلي والا اي وان لم يتصادق اجزاؤه كليا بل في
الجملة فهي اعم واخص من وجه كالمركب من الحيوان والابيض
لتصادقهما في الحيوان الابيض وتفارقهما في الزنجي والثلج
وبين نقيضيهما اي نقيض الاعم والاخص من وجه كاللاحيوان
واللاابيض تباين جزئي لعدم صدق كل منهما على كل ما يصدق
عليه الاخر بل على بعضه ومن نفي مجعولية الماهية هذا تلويح
ببيان ما يصلح محلا للخلاف في كون الماهية الممكنة مجعولة
ام لا او المركبة دون البسيطة لا ريب في انه قد يراد بالمجعولية
الاحتياج الى الفاعل وقد يراد بها الاحتياج الى الغير على ما
يعم الجزء وكلاهما من عوارضها والعوارض منها ما هو من
لوازمها كزوجية الاربعة اذ لا يمكن تصور اربعة ليست

بزوج ومنها ما هو من لوازم الهوية الخارجية كتناهي الجسم
وحدوثه حتى لو تصورنا جسما ليس متناهيا او حادثا كان
جسما ولا خفا في ان احتياجها مركبة او بسيطة الى الفاعل
من لوازم هويتها لا من لوازمها وان الاحتياج الى الغير من
لوازم المركبة لا البسيطة اذ لا يعقل مركب لا يحتاج الى
جزء فمن اثبت مجعوليتها مركبة او بسيطة اراد انها تعرض لها
في الجملة اما للماهية بشرط شيء ومرجعها الى الهوية او بمعنى
الاحتياج الى الغير ومن نفاها كالمعتزلة اراد انها اي
المجعولية من لوازم الوجود اي الهوية الخارجية لان تاثير
الفاعل بمجعولية لها باعتبار الوجود بمعنى اعطايه لها
وصيرورتها متصفة به دونها اي الماهية لانها في حد
نفسها لا يتعلق بها جعل ولا تاثير فانها اذا لوحظت ولم
يلاحظ معها مفهوم سواها لم يعقل هناك جعل اذ لا مغايرة
بينها وبين نفسها حتى يتصور بينهما جعل وكذا لا يتصور تاثير
في الوجود بمعنى جعله وجودا بل التاثير فيها باعتبار بمعنى
انه يجعلها متصفة به كما مر لا بمعنى انه يجعل اتصافها
موجودا متحققا في الخارج والا اي وان لم يكن مرادهم
ما ذكر فكيف يقال انها مستغنية في تقررها وثبوتها في
الخارج عن الفاعل وحاجة الممكن الى جعل الجاعل وتاثيره
في كونه تلك الماهية ضرورية يحكم بها العقل بادنى التفات
لشهادة امتناع تقررها بذاتها اي ليست الماهية تلك
الماهية في الخارج بدون جعل فهي ووجودها في حد
انفسهما كما مر ليسا مجعولين بمعنى لا يتعلق بهما جعل ولا

تاثير

تاثير وفي كونهما موجودين مجعولا بمعنى اعطاء الوجود لها
وصيرورتها متصفة به فظهر ان لا منافات بين نفي مجعوليتها
وبين اثباتها فالقول بنفيها مطلقا واثباتها مطلقا صحيح ومن
نفاها عن البسيطة دون المركبة اراد ان الاحتياج الى
الغير من لوازمها اذ هي في نفسها محتاجة لضم بعض اجزائها
الى بعض دون البسيطة وان اشتركا في الاحتياج الى الفاعل
نظرا الى الهوية الخارجية وما لا جنس له من الماهيات
لا فصل له لعدم احتياجه الى تميزه عن غيره بانتفاء جنس
يشتركا فيه بل هو متميز عنه بذاته وان اشتركا في الوجود
والجنس اذا انسب الى المادة كان اشبه بالمادة من الفصل
والفصل اذا انسب الى الصورة كان اشبه بالصورة من الجنس
لان قيام الجنس بالفعل لا يكون الا بمقارنة فصل كما ان
قيام المادة بالفعل لا يكون الا بمقارنة صورة والفصل
علة له اي للجنس لانه كما مر مبهم لا يتحصل بنفسه بل قابل
لان يكون اشيا كثيرة كل واحد هو هو يحتاج الى ما به
يتحصل ويتعين ويكون هو احدها بعينه وذلك هو
الفصل لانه الذي يقرر طبيعته ويعينها ويقومها نوعا
وهذا معنى عليته له فهو الذي به يتحصص الجنس اي يصير
حصة حصة والفصل التام ليس الا واحدا لانه ان
استقل بالتمييز لم يكن لغيره مدخل فيه والا فلا يكون
تاما هذا ثم هو قد لا يدل على المبداء الحقيقي الا بعرض
ذاتي له فيشتق له من ذلك العرض اسم كالناطق من
النطق الدال على مبداء فصل الانسان وقد يكون للمبداء

اعراض مترتبة فيشتق له مما هو اقرب اليه اسم كالنطق وقد يكون
له عرضان اشتبه تقدم احدهما على الاخر فيشتق له من كل اسم
ويجعل مجموعهما قائما مقامه كالحساس والمتحرك بالارادة فاذ
مبداه الحقيقي هو النفس الحيوانية التي هي معروض الحس و
الحركة وقد اشتبه تقدم احدهما على الاخر فاشتق له من كل
اسم واقيم مجموعهما مقامه ومنهما اي من الجنس والفصل باعتبار
مفهومهما جنس وفصل منطقي فمفهوم الجنس وهو المقول على
الكثرة المختلفة الحقيقة في جواب ما هو يسمى جنسا منطقيا
ومفهوم الفصل وهو المقول على الشي في جواب اي شئ هو في
ذاته يسمى فصلا منطقيا لان المنطقي انما يبحث عن المفهوم وبحثه
عن الالفاظ انما هو ليتوصل بها اليه ومنهما باعتبار معروضهما
جنس وفصل طبيعي فمعروض الجنس اي ما يعرض له الجنسية
كالحيوان والجسم النامي يسمى جنسا طبيعيا ومعروض الفصل
اي ما تعرض له الفصلية كالناطق والصاهل يسمى فصلا طبيعيا
لان كلا منهما طبيعة من الطبايع ومنهما باعتبار المجموع المركب
من المفهوم والمعروض جنس وفصل عقلي فالمجموع المركب من مفهوم
الجنس ومعروضه يسمى جنسا عقليا ومفهوم الفصل ومعروضه
يسمى فصلا عقليا لعدم تحققه الا في العقل وكذا باقي الكليات
الخمس من النوع والخاصة والعرض العام فمفهوم النوع كالانسان
والفرس يسمى نوعا منطقيا ومعروضه يسمى نوعا طبيعيا و
مجموعهما يسمى نوعا عقليا وكذا ما بقي كالكلي فان مفهومه وهو
ما لا يمنع تصوره الشركة فيه يسمى كليا منطقيا ومعروضه اي
ما يعرض له الكلية يسمى كليا طبيعيا والمركب منهما يسمى كليا عقليا

والاجناس

والاجناس تترتب متصاعدة جنسا فوقه جنس وهكذا الى عاليها
اي جنسها جنس الاجناس كالحيوان فانه جنس فوقه جنس هو الجسم
النامي فوقه جنس هو الجسم فوقه جنس هو الجوهر ويسمى جنس
الاجناس والانواع تترتب متنازلة نوعا تحته نوع الى سافلها
اي نوعها نوع الانواع كالجسم فانه نوع اضافي تحته نوع هو
الجسم النامي تحته نوع هو الحيوان تحته نوع هو الانسان ويسمى
نوع الانواع وانما اعتبر ترتب الاجناس متصاعدة والانواع متنازلة
لانه اذا فرض لشئ جنس كان جنسه فوقه فاذا فرض لجنسه
جنس كان فوقه وهكذا واذا فرض لشيئ نوع كان نوعه تحته فاذا
فرض لنوعه نوع كان تحته وهكذا وما بينهما اي ما بين العالي والسافل
من الاجناس والانواع متوسطات اذ ليست عالية ولا سافلة
فالمتوسط في مراتب الاجناس هو الجسم النامي والجسم وفي مراتب
الانواع هو الجسم النامي والحيوان واذا نسب الفصل الى ما يميزه
اي الى شئ يميزه الفصل فمقوم اي فهو فصل مقوم له بمعنى انه
داخل في قوامه وجزء له واذا نسب الى ما يميز عنه اي الى شئ
يميز الفصل عنه فمقسم اي فهو فصل مقسم له بمعنى محصل قسم له
فالناطق مثلا اذا نسب الى ما يميزه اي الانسان يكون مقوما له
واذا نسب الى ما يميز عنه اي الحيوان يكون مقسما له اذ بانضمامه
اليه يصير حيوانا ناطقا وهو قسم منه وكذا النامي اذا نسب
الى ما يميزه اي الجسم النامي يكون مقوما له واذا نسب الى ما يميز
عنه اي الجسم يكون مقسما له والفصل المقوم للعالي اي للفوقاني
من الجنس والنوع مقوم للسافل اي التحتاني منهما لان العالي داخل
في قوام السافل وجزء له فيكون مقوما له واذا كان العالي مقوما

للسافل كان مقومه مقوما له لان مقوم المقوم مقوم فالمقوم للجسم
مقوم للجسم النامي فالمقوم له مقوم للحيوان فكل فصل يقوم العالى
يقوم السافل ولا عكس لغويا فليس كل فصل يقوم السافل يقوم
العالى بل بعض ما يقوم السافل يقوم العالى لان الموجبة الكلية
انما تنعكس موجبة جزئية والفصل المقسم عكسه اى عكس الفصل
المقوم فكل فصل يقسم السافل يقسم العالى لان معنى السافل تحصيله
في نوع وبتحصيله فيه يحصل العالى لانه جزء له وليس كل فصل
يقسم العالى يقسم السافل بل بعض ما يقسم العالى يقسم السافل لان
الموجبة الكلية انما تنعكس موجبة جزئية والماهية جنسا
او نوعا من حيث هي امر مبهم لا يقتضي وحدة ولا كثرة بل هي
للتكثر بما يعرض لها مما به تتخصص وتتكثر وتتمايز افرادها
بمعنى انه ينضم اليها فتصير به حصصا حال انضمامه اليها لا انه
ينضم الى حصة منها متميزة قبل الانضمام كالفصل للجنس اذ بانضمامه
اليه يصير انواعا متعددة والتعين للنوع مما يعرض له من العوارض
المشخصة كالكميات والكيفيات والاوضاع والاضافات وبه
يصير هويات متكثرة وباعتباره مع الماهية يمتنع اشتراكها
فكما ان الجنس لا يتكثر بنفسه بل قابل لان يكون ماهيات متعددة
لا يتعين منها شيء الا بانضمام فصل اليه ولا تمايز بينهما الا ذهنا
لا خارجا لاتحادهما فيه ذاتا وجعلا ووجودا كذلك النوع
لا يتكثر بنفسه بل قابل لان يكون هويات متعددة لا يتعين منها شيء
الا بانضمام تعين اليه ولا تمايز بينهما الا ذهنا لا خارجا لاتحادهما
فيه ذاتا وجعلا ووجودا اذ ليس فيه موجود هو الماهية
واخر هو الفصل او التعين حتى يتركب منهما فرد منها بل انما هناك

موجود

موجود واحد هو الماهية النوعية او الهوية الشخصية الا ان العقل
يفصل الهوية الشخصية الى ماهية نوعية وتشخص كما يفصل الماهية
النوعية الى جنس وفصل لكن الفصل يحصل ماهيات مختلفة تنطبع
في العقل لان الفصول وما يتميز بها من الانواع امور كلية يتحصل منها
فيه صور متغايرة والتعين يحصل هويات متحدة الماهية ترتسم
في الحواس لان التعينات وما يتميز بها من الاشخاص امور جزئية ترتسم
صورها فيها ولا يلزمه اى التعين اعتبار مشاركة لافراد الماهية
فيها بخلاف التميز فانه يلزمه ذلك فكل من التعين والتميز اعم من الاخر
واخص منه من وجه لتصادقهما على تشخصات الافراد مع اعتبار
مشاركتها في الماهية فان كلا متعين في نفسه متميز عن غيره و
لصدق التعين بدون التميز حيث لا تعتبر مشاركة ولصدق
التميز بدون التعين حيث تتميز الكليات كالانواع المعتبر اشتراكها
في الجنس واذا ظهر انه اى التعين والتشخص هو العوارض
المشخصة من الكميات وغيرها المفيدة للهذية كهذا الانسان
وذاك او هو الهذية مما يشار به الى الافراد او هو عدم قبول
الفرد الشركة فيمتنع فرض اشتراكه او هو كونه اى الفرد بحيث
لا يقبلها اى الشركة وظهر ايضا ان العدمي هو المعدوم وهو
المناسب للمقام او هو العدم مضافا سواء كان مركبا مع وجودي
كعدم البصر عما من شانه ام غير مركب كعدم قبول الشركة ويقابله
اى العدمي يقابله الوجودي فهو الموجود وهو المناسب
للمقام او الوجود مضافا او ما لا يدخل في مفهومه العدم والعبرة
بالمعنى دون اللفظ حتى ان العمى عدمي واللاعمى وجودي وظهر
ايضا ان الاعتباري ما لا تحقق ولا ثبوت له الا باعتبار العقل

وفرضه وان كان يوصف به في نفس الامر كالامكان فان الانسان يتصف
به في نفس الامر بمعنى انه اذا نسبه العقل الى الوجود يعقل له وصفا
هو الامكان ويقابله اي الاعتباري يقابله الحقيقي فهو ماله ثبوت
وتحقق في نفس الامر من غير شائبة فرض وتقدير فبعد بيان ذلك
لم يخف على متامل انه اي التعين والتشخص عدمي او وجودي
اعتباري او حقيقي فانه ان كان هو العوارض المشخصة فهو وجودي
اذ لا خفا في وجودها او الهذية فهو اعتباري اذ لا ثبوت لها
في نفس الامر او عدم قبول الشركة او كون الفرد بحيث لا يقبلها او
كونه ليس غيره فهي عدمي ولا بد فيه اي في التعين عند العقل
من امتناع اشتراك المفهوم وفرض صدقه على كثيرين وهذا معنى
امتناع قبول الشركة ذهنا ولا يحصل ذلك الامتناع بانضمام
كلي لكلي لان كلا من الثلاثة اعني المنضم والمنضم اليه والانضمام
لكونه كليا يمكن للعقل صدقه على كثيرين بل على ما لا يتناهى من الافراد
وان كان بحسب الخارج تعدده كمفهوم الواجب لان معنى يمتنع
الانضمام هنا هو ان يعتبر العقل مفهوما كليا كالانسان ثم يعتبر له
وصفا كليا كالفاضل ومعلوم ضرورة ان الكلي الموصوف
باوصاف كلية لا ينتهي الى حد الهاذية فاندفع ما قيل ان حكم
المجموع يخالف حكم كل واحد فيجوز ان يكون كل من المنضم و
المنضم اليه كليا والمجموع جزئيا بل هو اي التعين عندنا يستند
في ايجاده كغيره من الممكنات الى القادر المختار تعالى وتقدس
لانه الموجد وحده لكل فرد على ما يشا من التشخص متى تعلقت به
ارادته التي من شانها الترجيح والتخصيص من غير توقف على شئ
الوجوب والامتناع والامكان اي هذا مبحث ما يعرض

مبحث الوجوب والامتناع والامكان

للماهية ويلحقها من حيث الوجود بعد الفراغ من مبحث ما يعرض
لها في نفسها اعني التعين وجعل الامتناع من لواحقها اما لكون
ضرورة سلب الوجود حالا لها او لكونه من اوصافها او لكونه
مقابلا للامكان او لكون المراد بلواحقها ما جرت العادة بالبحث
عنه بعد البحث عنها هي اي الوجوب والامتناع والامكان
معقولات تحصل من نسبة المفهوم الى هليته بسيطة كانت
او مركبة اي اذا نسب مفهوم الى وجوده في نفسه المطلوب بهل
البسيطة التي يطلب بها وجود الشيء او لا وجوده في نحو هل
الحركة موجودة او لا موجودة او الى وجوده لشيء اخر المطلوب
بهل المركبة التي يطلب بها وجود شيء لشيء او لا وجوده له في نحو
هل الحركة دايمة او لا دايمة حصل في العقل معان هي الوجوب
والامتناع والامكان لان حمل الوجود على شيء او ربط شيء
بشيء بواسطته قد يجب كما في الباري موجود والاربعة يوجد
لها الزوجية وقد يمتنع كما في اجتماع النقيضين موجود والاربعة
يوجد لها الفردية وقد يمكن كما في الانسان موجود او توجد له
الكتابة ولا ريب في حصولها ايضا عند حمل العدم او الربط به
لانه اعم من الايجابي والسلبي وتصورها ضروري يحصل لمن
لم يمارس طرق الاكتساب لان كل عاقل يعلم ان الانسان يجب
كونه حيوانا ويمتنع كونه حجرا ويمكن كونه كاتبا وتعريفها اي
تعريف الوجوب بنحو ضرورة الوجود او اقتضا الوجود
او استحالة العدم والامتناع بنحو ضرورة العدم او اقتضا
العدم او استحالة الوجود والامكان بنحو لا ضرورتهما اي
الوجود والعدم او جوازهما او عدم اقتضاء شيء منهما تعريف

لفظي لانه فسر فيه لفظ كل مع وضوح دلالته على معناه بلفظ مرادف
له اوضح منه تلويحا بان ما وضع له المرادف الاوضح وضع له
الواضح لا تعريف حقيقي اريد به افادة تصور ما ليس بحاصل
ولهذا لا يتحاشى عن اخذ كل منها في تعريف الاخر بان يقال الواجب
ما يمتنع عدمه او ما لا يمكن عدمه والممتنع ما يجب عدمه او ما لا
يمكن وجوده والممكن ما لا يجب وجوده ولا عدمه او ما لا يمتنع
وجوده ولا عدمه ولو اريد تصور معانيها لكان دورا ظاهرا
واظهرها اي الوجوب والامتناع والامكان الوجوب واجلاها
لعدم استحالة كون بعض الضروريات اجلى من بعض وعلى هذا
فالتنبيه به على معنى الامتناع والامكان اولى من عكسه ولانه
تاكد الوجود الذي هو اظهر المفهومات واجلاها فهو اقربها
اليه وما هو اقرب الى الاجلى فهو اظهر من غيره ومن الاولين
اي الوجوب والامتناع وجوب وامتناع ذاتي لكون ضرورة
وجود الشيء اولا وجوده في نفسه او ضرورة وجود شيء
لاخر او لا وجوده له بالنظر الى ذاته كوجود الباري وعدم
اجتماع النقيضين ووجود الزوجية للاربعة وعدم
الفردية لها ووجوب وامتناع غيري لكون ذلك بالنظر
الى غيره لانه وان كان لا ينفك عن علة لكن قد ينظر الى خصوص
العلة كوجوب الحركة للحجر المرجح وامتناع سكونها له اولى
وصف لذات الموضوع كوجوب حركة الاصابع للكاتب
وامتناع سكونها له او الى وقت له كوجوب الانخساف
للقمر في وقت المقابلة وامتناعه في وقت التربيع او الى ثبوت
المحمول له كوجوب الحركة للجسم الماخوذ بشرط كونه متحركا

وامتناع

والنقيضين صح

وامتناع سكونها له ومتى اخذ الوجود محمولا فموصوف
الوجوب الذاتي واجب الوجود لذاته وهو الله تعالى
وتقدس وموصوف الامتناع الذاتي ممتنعه اي ممتنع الوجود
لذاته كشريكه واجتماع او رابطة بين الموضوع والمحمول
فموصوفه واجبه اي فموصوف الوجوب الذاتي واجب
الوجود اي الثبوت لموضوعه نظرا الى ذات الموضوع
كالزوجية للاربعة لان لازم الماهية واجب الوجود
اي الثبوت لذاتها نظرا الى نفسها لا واجبة لذاته بمعنى اقتضائه
الوجود بالذات وموصوف الامتناع الذاتي ممتنعه له
اي ممتنع الوجود لموضوعه كالفردية لها اي للاربعة
والامكان ان اخذ بمعنى التساوي وسلب ضرورة الطرفين
للممكن وجودا وعدما فخاص اي يسمى امكانا خاصا ويكون
مقابلا للوجوب والامتناع بالذات او بمعنى سلب ضرورة
احدهما اي الوجود او العدم فعام اي يسمى امكانا عاما
ثم ان اخذ بمعنى سلب ضرورة الوجود قابل الوجوب وعم
الخاص والامتناع فيصدق على الممتنع انه ممكن العدم
وان اخذ بمعنى سلب ضرورة العدم قابل الامتناع وعم
الخاص والوجوب فيصدق على الواجب انه ممكن الوجود
وهذا لموافقته اللغة والعرف تسمى امكانا عاميا لفهم
العامة منه نفي الامتناع اي نفي امتناع الوجود من
امكانه ونفي امتناع العدم من امكانه وربما وقع في
الوهم ان للامكان العام مفهوما واحدا يعم الخاص
والوجوب والامتناع هو سلب ضرورة احد الطرفين

اعني الوجود والعدم وهو بعيد جدا لعدم فهم هذا
المعنى من امكان الشيء على الاطلاق وانما يفهم من امكان
وجوده نفي الامتناع ومن امكان عدمه نفي الوجوب
ومن ثم يقع الممكن العام مقابلا للممتنع شاملا للواجب
كما في تقسيم الكلي الى الممتنع والممكن الذي احد اقسامه ان يوجد
منه فرد واحد مع امتناع غيره كالواجب او اخذ بمعنى جواز
وجوده اي الممكن في المستقبل من غير نظر الى الماضي والحال
فاستقبالي اي يسمى امكانا استقباليا وذلك لان الامكان
في مقابلة الضرورة فكلما كان الشيء اخلى عنها كان احق
باسم الممكن وذلك في المستقبل اذ لا يعلم فيه حالة من
الوجود والعدم بخلاف الماضي والحال اذ قد يتحقق فيهما
وجوده او عدمه او اخذ بمعنى تهيؤ المادة لما يحصل لها
من الصور والاعراض بتحقق شرايطه متعاقبة في الوجود
بعضها عقب بعض كل سابق منها شرط للاحقه فاستعدادي
اي يسمى امكانا استعداديا يتفاوت شدة وضعفا بالقرب
من الحصول والبعد عنه بناء على حصول الكثير او القليل
مما لا بد منه كاستعداد المضغة فانه اقرب للانسانية
من استعداد العلقة وهو من النطفة وهو من المادة
النباتية وهو من المعدنية وهو من العنصرية واستعداد
الكتابة الحاصلة للجنين ثم الى الطفل وهكذا الى المتعلم
وهذا الامكان ليس لازما للماهية بخلاف الامكان
الذاتي بل يوجد بعد العدم لحدوث بعض الشرايط و
يعدم بعد الوجود لحصول الشيء بالفعل وهذا اي تهيؤ

المادة

المادة لما ذكر بما ذكر مراد من قال لا بد لكل حادث من مادة تكون
محلا لامكانه هذا لانه صفة يمتنع قيامه بنفسه ولا بد له
ايضا من مدة اي زمان بها يكون تعاقب الحوادث على المادة
بعضها عقب بعض وهذا من الحكما مبني على اصلهم الفاسد وهو
نفي اختيار القادر وقولهم بالايجاب بناء على ان المبدا عام
الفيض بالنسبة الى جميع الممكنات فلا يختص ايجاده ببعض
دون بعض الا لاختلاف في استعدادات القوابل وبنوا عليه
قدم المادة والزمان بمعنى انه لا بد ان يكون للمركب مادة بسيطة
قديمة اذ لو كانت حادثة لكان لها مادة لها مادة وهلم
لا الى نهاية وانما يتم هذا لو سلم ان كل حادث ممكن بذلك
اي بما ذكر من انه لا بد له من سبق مادة ومدة بها ذلك وكيف
يسلم وجميع الممكنات مستندة الى المبداء القادر وهو مختار يفعل
ما يشاء بمجرد ارادته واحتياجه اي الممكن في وجوده وعدمه
الى مؤثر اي موجد يوجده ومنع ترجح احد طرفيه بلا مرجح مغاير
له ضروري عند الجمهور تحكم به بديهة العقل بعد ملاحظة
النسبة بين الموضوع الذي هو معنى الممكن وهو ما لا تقتضي ذاته
وجوده ولا عدمه ومحموله الذي هو معنى الاحتياج وهو
ان كلا من وجوده وعدمه يكون لا لذاته بل لامر خارج عنها
من غير افتقار الى برهان ومن ثم يحكم به من له ادنى تمييز
الا ترى انه لو تساوت كفتا ميزان لذاتيهما ثم قيل للمميز قد رجحت
احديهما بلا مرجح لم يقبله وعلم بطلانه فالحكم بان احد
متساويين لا يترجح بغير مرجح مجزوم به عند من لا يتاتى
منه نظر واستدلال وهو اي ترجح احدهما الممنوع بلا مرجح

احتياج الممكن الى المؤثر ضروري

غير ترجيح المختار احد متساويين او احد متساوية بلا مرجح مخصص
لاحدما ذكر دون غيره بل بالارادة التي من شانها الترجيح والتخصيص
وقد وقع الترجيح بها اذ لولاه لما وجد ممكن ولا يوجد بدون
ايجاد والايجاد ترجيح كتخصيص الله تعالى وجود العالم بوقته
الذي اوجده فيه دون ساير الاوقات مع تساويها في صحة ايجاده
فيها وتخصيصه كل فعل من افعال المكلف بحكم مخصوص من وجوب
وندب واباحة وحرمة وكراهة مع تساوي الافعال في صحة
تعلق تلك الاحكام بها وتعلق القدرة باحد ضدين كفعل وترك
مع تساويهما في صحة التعلق وتخصيص هارب بسلوكه احد
طريقين وتخصيص جايع لتشبعه احد رغيفين وعطشان
لترتيه احد انائين كل ذلك بلا مرجح بل من ترجيح المختار بارادته من
غير مرجح ومخصص واليها يستند عندنا اختلاف حركات
الكواكب ومواضعها واوضاعها مع التساوي والحكماء لما
قالوا بالايجاب بالذات دون الاختيار لا يلتزمون وقوع تلك
الاختلافات والاختصاصات بلا مرجح بل يعترفون باستنادها
الى اسباب فاعلية لا اطلاع على تفاصيلها اذ لم يقل احد بوقوع
ممكن بلا سبب وعلته اي علة احتياج الممكن الى موثر هي عند
الحكما وبعض المتكلمين الامكان لان العقل اذا لاحظ كون الشئ
غير مقتض للوجود والعدم بالذات حكم بان وجوده وعدمه
لا يكون الا بموثر خارج وهو معنى الاحتياج او هي كما قال
قدماء المتكلمين الحدوث لان العقل اذا لاحظ كون الشئ
ربما وجد بعد العدم حكم باحتياجه الى علة تخرجه من العدم
الى الوجود ولا يجوز ان تكون هي الامكان لانه كيفية للنسبة

الوجود

الوجود الى الماهية فيتاخر عن الوجود المتاخر عن التاثير
المتاخر عن الاحتياج قلنا الحدوث ايضا متاخر عن الوجود
فانه وصف له لكونه عبارة عن مسبوقيته بالعدم ولا يوصف
به الا حال كون الماهية موجودة او هي كما قيل هما اي الامكان
مع الحدوث فكل منهما جزء منها او هي الامكان بشرط الحدوث
فهو علة والحدوث شرط لعليته وتاثيره وهذان القولان
يقتضيان اعتبارهما فالحدوث اما شطر او شرط والحق انها اي
العلة المحوجة بحسب العقل بمعنى انه يلاحظ الامكان او الحدوث
وحده او مع الامكان جزءا او شرطا فيحكم بالاحتياج لا بحسب
الخارج بان يتحقق فيه الامكان او الحدوث اولا فيوجد فيه
الاحتياج ثانيا لان الامكان او الحدوث والاحتياج امران
اعتباريان فكيف يتصور احدهما علة للاخر في الخارج وانت
اذا تاملت هذا تنبهت على ان كلام كل فريق في الابطال مغالطة واما
في الاثبات فالقول بانها الامكان اظهر وبالقبول اجدر لانه وان
كان متاخرا عما ذكر فليس متاخرا عن كون الماهية موجودة ولهذا
توصف به هي ووجودها قبل ان تتصف بالوجود واما الحدوث
فلا توصف به هي ووجودها الا حال كونها موجودة ومعنى احتياجه
جواب عن مقدر هو انه لو كان المحوج الى الموثر هو الامكان او الحدوث
وهما لازمان للممكن والحادث لاحوجاهما اليه ايضا حال البقاء
واللازم باطل لان التاثير حالته اما في نفس الوجود وقد حصل
بوجود الموثر فيلزم تحصيل الحاصل بحصول سابق او في البقا
او في امر متجدد وهو تاثير في غير الباقي اعني الممكن والحادث
فيلزم استغناوهما عن الموثر فرد بان معنى احتياج الممكن

او الحادث اليه حال البقا توقف وجوده او توقف استمراره على تحقق
امر هو ان وجوده يفتقر الى وجود المؤثر ويدوم بدوامه من غير
ان يكون هناك تحصيل لما لم يكن حاصلا ومعنى التاثير فيه
جواب ايضا عن مقدر هو ان الممكن لو احتاج الى مؤثر فتاثيره
فيه اما حال وجوده وهو تحصيل للحاصل او حال عدمه وهو
جمع نقيضين اعنى العدم الذى كان والوجود الذى حصل
وكلاهما محال ورد بان معناه حال وجوده ايجاده بوجود
مقارن له اى للايجاد لان حصوله مع التاثير زمانا ولا استحالة
فى تحصيل حاصل بهذا التحصيل بل فى تحصيله بتحصيل سابق
عليه ومعنى التاثير فيه حال عدمه ايجاده بوجود حاصل
عقبه اى عقب التاثير بحيث لا يتخلل آنيهما آن اخر والا
امتنع التخلف فلا تحصيل لحاصل ولا جمع بين نقيضين لان
آن الاثر عقب آن التاثير بناء على ان المؤثر سابق على الاثر
بالزمان ايضا وهذا مراد من اجاب بان وجود المؤثر يستتبع
وجود الاثر بمعنى ان وجوده يحصل عقب وجوده بصفة
المؤثرية وهو معنى التاثير فيكون فى آن عدم الاثر ويكون معنى
تاثيره فى الممكن اخراجه من العدم الى الوجود وليس احد طرفيه
اى طرفى الممكن من وجوده وعدمه اولى به لذاته من الطرف الاخر
لانهما بالنظر اليها سواء الا باقتضاء ما من ذاته يجده العقل فيها
لاحدهما بان يكون بحيث اذا لاحظها وجد فيها نوع اقتضاء
لوجوده او لعدمه لا ينتهى ذلك الاقتضاء الى حد الوجوب
والوقوع حذرا من لزوم كونه واجبا او ممتنعا بذاته لان
الاولوية ان كانت ترجحا لاحدهما بحيث يقع بلا سبب خارج

لزم

لزم ان يكون واجبا او ممتنعا لا ممكنا وهو باطل ضرورة او كونه
اقرب الى الوقوع لقلة شروطه وموانعه وتوفر اسبابه فاولويته
بالغير لا بالذات واذ قد علمت ان مجرد الاولوية الناشية عن
اقتضاء ذات الممكن ليس كافيا فى الوقوع لعدم انتهائها الى حد
الوجوب فوجوده اى الممكن مكتنف بوجوبين سابق
ولاحق اولهما بالنظر الى وجود علته وثانيهما بالنظر الى وجود
الممكن واخذه معه لانه اى وجوده ما لم يجب عن علته بحيث
يمتنع تخلفه عنها لم يوجد الممكن لامتناع الترجيح بلا مرجح
وهذا سابق وجوبيه على وجوده وسبقه عليه بمعنى
احتياجه اليه فى نظر العقل فانه اذا لاحظ هذه المعانى
معتبرا ترتيبها حكم قطعا بانه ما لم تتحقق علة الممكن لم يجب
وما لم يجب لم يوجد وبوجوده امتنع عدمه ما دام موجودا
لامتناع الجمع بين عدمه ووجوده وهذا لاحق وجوبيه
لوجوده لانه وجد والا فامتنع عدمه وحاصله ان سابق
وجوبيه هو وجوب صدوره عن علته ولاحقهما هو
وجوب وجوده ما دام متحققا ضرورة امتناع الوجود
والعدم ووجوبه جواب عن مقدر هو انما ذكر من كون
الممكن مسبوقا بالوجوب لا يصح فيما يصدر عن الفاعل باختياره
لمنافاة الوجوب الاختيار فرد بانه لا ينافى الاختيار ولا صدور
الممكن عن فاعله اختيارا لان الاختيار اذا كان من تمام العلة لم
يتحقق الوجوب الا بتحققه ووجوب المعلول به لا ينافى كونه
مختارا بل يحققه هذا ولا يخفى ان المعدوم الممكن مكتنف
بامتناعين اولهما من عدم علة وجوده وثانيهما من عدمه لانه

مالم يمتنع علته لم يعدم وبعدمه امتنع وجوده وكلها اى كل واحد
من الوجوب والامتناع والامكان امر اعتبارى لا وجود له
فى الخارج اما الامتناع فلا نزاع فيه لانه صفة لما يمتنع وجوده
خارجا فلا يكون لصفته وجود خارجى واما الوجوب فكذا
عند المحققين لانه لو وجد لكان واجبا له وجوب وهكذا
لا الى نهاية وكذا الامكان اذ لو وجد لكان ممكنا له امكان ونقل
الكلام اليه وهذا ليس مختصا بما ذكر بل كل ما يتكرر نوعه وكان بحيث
اذا فرض اى فرد منه موصوفا به اى بذلك النوع بحيث يكون
تارة تمام حقيقته محمولا عليه بالمواطاة وتارة وصفا عارضا
له محمولا عليه بالاشتقاق فانه امر اعتبارى لا وجود له فى
الخارج والا لزم التسلسل فى الامور الخارجية المترتبة الموجودة
معا ومن ثم لم تتصف الامور الموجودة بمفهوماتها فلا يكون
السواد اسود والعلم عالما والطول طويلا ونحو ذلك كالقدم
فانه لو وجد فرد منه لكان قديما له قدم ونقل الكلام اليه
والحدوث لو وجد لكان حادثا له حدوث وهلم والوحدة
لو وجدت لكانت واحدة لها وحدة الى ما لا نهاية له والكثرة
لو وجدت لكانت كثرة لها وحدات ونقل الكلام اليها والجواب
بانه ينقطع بانقطاع الاعتبار او بان وحدة الوحدة وكثرة
الكثرة عينها اعتراف بانهما من الاعتبارات العقلية لا تحققهما
فى الاعيان وقس على ذلك حال التعين والبقا والموصوفية
ونحوها كالوجوب والامكان والوجود وايضا لو كانت
موجودة ولكل موجود وحدة وتعين ووجوب وامكان
وقدم او حدوث كالامكان لكان له وحدة موجودة لها

امكان

امكان موجود له وحدة وهلم فيلزم سلسلة من وحدات
الامكان وامكانات الوحدة التى هى امور مترتبة مجتمعة فى
الوجود مع القطع بان الوحدة ليست نفس الامكان واخرى
من وجودات الامكان وامكانات الوجود واخرى من
تعينات الامكان وامكانات التعين وعلى هذا فقس ومعنى
كون الشئ جواب عن مقدر هو انه لا ريب فى انه تعالى واجب
وواحد وموجود ومتعين وقديم وباق فربما اقتضى ذلك
كون الوجوب ونحوه امورا متحققة فى الخارج لها صور
عينية قايمة بموضوعاتها كبياض الجسم فاشير الى الجواب
بان معنى كونه واجبا فى الخارج انه بحيث اذا انتسب الى الوجود
لزم له عند العقل معقول هو الوجوب فمعنى قولنا مثلا
البارى واجب فى الخارج انه بحيث اذا انسبه العقل الى
الوجود حصل له معقول هو الوجوب وكذا نحوه كامكان
الانسان وحدوثه وكثرته فمعنى قولنا الانسان ممكن انه
اذا انسبه اليه لزم له معقول هو الامكان وكذا قولنا الشئ
متعين او واحد او كثير او قديم او حادث فى الخارج انه بحيث
اذا انسبه الى هذه المفهومات كانت النسبة بينهما ايجابية
لا سلبية وهذا ما يقال ان انتفاء مبداء المحمول فى الخارج
لا يوجب انتفاء الحمل فيه كما فى زيد اعمى القدم اى هذا
بحثه والذى يتصف به حقيقة هو الوجود واما الموجود
فباعتباره وقد يتصف به العدم فيقال له اذا لم يسبق
بوجود قديم كما يقال له اذا اسبق بوجود حادث
هو اى القدم عدم المسبوقية فان كان عدم سبقه بالغير

بحث القدم

فهو قدم ذاتى حقيقى
وان كان بالعدم

صح

فهو قدم زمانی حقیقی والحدوث بخلافه ای هو المسبوقیة
فان کانت بالغیر فهو حدوث ذاتی حقیقی او بالعدم فهو
حدوث زمانی حقیقی وقد یوجد کل من القدم والحدوث
اضافیا فیراد بالقدم کون ما مضی من زمان وجود الشیء اکثر
وبالحدوث کونه اقل فالقدم الذاتی اخص من الزمانی بمعنی
ان کل ما لیس مسبوقا بالغیر لیس مسبوقا بالعدم ولا عکس کما فی صفات
الواجب والقدم الزمانی اخص من الاضافی بمعنی ان کل ما لیس
مسبوقا بالعدم فما مضی من زمان وجوده یکون اکثر مما حدث
بعده ولا عکس کالاب فانه اقدم من ابنه ولیس قدیما بالزمان
والحدوث الاضافی اخص من الزمانی بمعنی ان کل ما کان زمان
وجوده الماضی اقل فمسبوق بالعدم ولا عکس والحدوث
الزمانی اخص من الذاتی بمعنی ان کل ما هو مسبوق بالعدم فمسبوق
بالغیر ولا عکس ولا قدیم بالذات غیر الله تعالی اتفاقا لما ثبت
من ادلة توحیده ولانه الذی لا یحتاج فی وجوده الی غیره
ولا قدیم ایضا بالزمان غیر صفاته تعالی لما ثبت بادلة شیخی
السنة الاشعری والماتریدی واتباعهما من ان ما سوی الله تعالی
وصفاته حادث بالزمان ومن قال انها واجبة او قدیمة بالذات
فراده بذات الواجب بمعنی انها لا تفتقر الی غیرها وقد جعل
ای جعل الفلاسفة القدیم بالزمان شاملا لکثیر من الممکنات
کالمجردات والافلاک ونحو ذلک مما یاتی عنهم ونفاه ای نفی
المعتزلة القدیم بالزمان منکرین ان یوصف بالقدم ما سوی
الله تعالی حذرا من تعدد القدما مبالغة فی التوحید قلنا
المحذور تعدد ذوات لا ذوات وصفات ولزم من قال منهم

ای من المعتزلة

ای من المعتزلة بالحال کثیر من القدما باثباتهم لله تعالی احوالا
اربعة لا اول لها هی الوجودیة والحییة والعالمیة والقادریة
وزعموا ثبوتها مع ذاته فی الازل وزاد ابو هاشم منهم خامسة
هی علة للاربعة ممیزة للذات هی الالهیة فلزمهم القول
بتعدد القدماء مع تحاشیهم عن اطلاق القدیم علی ما سوی
الله تعالی قال الامام فهم وان بالغوا فی نفی تعدد القدماء فقد
قالوا بثبوته معنی بقولهم هذه الخمسة ثابتة مع ذاته فی الازل
فالثابت معها فیه علی هذا القول امور قدیمة ولا معنی للقدیم
الا ذلک واعترض علیه بانه فسر القدیم بموجود لا اول
لوجوده وما اثبتوه احوال لا یوصف عندهم بوجود فهی
عندهم ثابتة لا موجودة لفرقهم بین الثبوت والوجود
فلا تکون قدیمة الا ان یقال القدیم ما لا اول لثبوته وربما
فهم من قوله ولا معنی للقدیم الا ذلک دفع هذا الاعتراض
ای لا یرید بالوجود الا ما ارادوا بالثبوت فلا فرق فی المعنی
بین لا اول لوجوده ولا اول لثبوته ولا یستند القدیم
الی الفاعل القادر المختار ای لا یکون اثرا صادرا عنه اتفاقا
من المتکلمین والحکما والنزاع فیه مکابرة لکون اثره لا یکون
الا حادثا مسبوقا بعدم اذ قصد الایجاد یقارن العدم
ای عدم ما قصد ایجاده ضرورة لامتناع توجه القصد
الی ایجاد الموجود وعدمه ای عدم القدیم ممتنع لثبوت
قدمه وما ثبت قدمه امتنع عدمه اما لکونه واجبا لذاته
وامتناع عدمه ظاهر او لکونه مستندا الیه ای الی الواجب
ایجابا بمعنی ان دوامه بدوام ذات الموجب فهما قدیمان

فهو قدم زمانی حقیقی والحدوث بخلافه ای هو المسبوقیة
فان کانت بالغیر فهو حدوث ذاتی حقیقی او بالعدم فهو
حدوث زمانی حقیقی وقد یوجد کل من القدم والحدوث
اضافیا فیراد بالقدم کون ما مضی من زمان وجود الشیٔ اکثر
وبالحدوث کونه اقل فالقدم الذاتی اخص من الزمانی بمعنی
ان کل ما لیس مسبوقا بالغیر لیس مسبوقا بالعدم ولا عکس کما فی صفات
الواجب والقدم الزمانی اخص من الاضافی بمعنی ان کل ما لیس
مسبوقا بالعدم فما مضی من زمان وجوده یکون اکثر مما حدث
بعده ولا عکس کالاب فانه اقدم من ابنه ولیس قدیما بالزمان
والحدوث الاضافی اخص من الزمانی بمعنی ان کل ما کان زمان
وجوده الماضی اقل فمسبوق بالعدم ولا عکس والحدوث
الزمانی اخص من الذاتی بمعنی ان کل ما هو مسبوق بالعدم فمسبوق
بالغیر ولا عکس ولا قدیم بالذات غیر الله تعالی اتفاقا لما ثبت
من ادلة توحیده ولانه الذی لا یحتاج فی وجوده الی غیره
ولا قدیم ایضا بالزمان غیر صفاته تعالی لما ثبت بادلة شیخی
السنة الاشعری والماتریدی واتباعهما من ان ما سوی الله تعالی
وصفاته حادث بالزمان ومن قال انها واجبة او قدیمة بالذات
فراده بذات الواجب بمعنی انها لا تفتقر الی غیرها وقد جعل
ای جعل الفلاسفة القدیم بالزمان شاملا لکثیر من الممکنات
کالمجردات والافلاک ونحو ذلک مما یاتی عنهم ونفاه ای نفی
المعتزلة القدیم بالزمان منکرین ان یوصف بالقدم ما سوی
الله تعالی حذرا من تعدد القدما مبالغة فی التوحید قلنا
المحذور تعدد ذوات لا ذوات وصفات ولزم من قال منهم

ای من المعتزلة

ای من المعتزلة بالحال کثیر من القدما باثباتهم لله تعالی احوالا
اربعة لا اول لها هی الوجودیة والحیة والعالمیة والقادریة
وزعموا ثبوتها مع ذاته فی الازل وزاد ابو هاشم منهم خامسة
هی علة للاربعة ممیزة للذات هی الالهیة فلزمهم القول
بتعدد القدماء مع تحاشیهم عن اطلاق القدیم علی ما سوی
الله تعالی قال الامام فهم وان بالغوا فی نفی تعدد القدماء فقد
قالوا بثبوته معنی بقولهم هذه الخمسة ثابتة مع ذاته فی الازل
فالثابت معها فیه علی هذا القول امور قدیمة ولا معنی للقدیم
الا ذلک واعترض علیه بانه فسر القدیم بموجود لا اول
لوجوده وما اثبتوه احوالا لا یوصف عندهم بوجود فهی
عندهم ثابتة لا موجودة لفرقهم بین الثبوت والوجود
فلا تکون قدیمة الا ان یقال القدیم ما لا اول لثبوته وربما
فهم من قوله ولا معنی للقدیم الا ذلک دفع هذا الاعتراض
ای لا یرید بالوجود الا ما ارادوا بالثبوت فلا فرق فی المعنی
بین لا اول لوجوده ولا اول لثبوته ولا یستند القدیم
الی الفاعل القادر المختار ای لا یکون اثرا صادرا عنه اتفاقا
من المتکلمین والحکما والنزاع فیه مکابرة لکون اثره لا یکون
الا حادثا مسبوقا بعدم اذ قصد الایجاد یقارن العدم
ای عدم ما قصد ایجاده ضرورة لامتناع توجه القصد
الی ایجاد الموجود وعدمه ای عدم القدیم ممتنع لثبوت
قدمه وما ثبت قدمه امتنع عدمه اما لکونه واجبا لذاته
وامتناع عدمه ظاهر او لکونه مستندا الیه ای الی الواجب
ایجابا بمعنی ان دوامه بدوام ذات الموجب فهما قدیمان

احدهما مستندا الى الاخر بذلك المعنى لا مستند اليه اختيار لانه
ليس اثرا له لان الواجب عندنا لما كان فاعلا بالاختيار لا موجبا
بالذات لم يكن شي من معلولا لانه قديما يمتنع عدمه فصفاته
تعالى وان كانت مفتقرة الى ذاته فليست اثارا له وامتناع عدمها
لكونها من لوازم الذات والتقدم حصره الحكما في خمسة لانه
اما ان يكون علية اى بالعلية كتقدم حركة اليد على حركة المفتاح
او طبعا كتقدم الجزء على الكل او زمانا كتقدم الاب على ابنه
او شرفا كتقدم المعلم على المتعلم او رتبة بان يكون المتقدم اقرب
الى المبداء والرتبة اما حسية بان يكون الحكم بالترتب وتقدم
بعض الاجزاء على بعض بالحس لكونه فى الامور المحسوسة طبعا
كتقدم الراس على الرقبة او وضعا كتقدم الامام على الماموم
وعقلية بان يكون ذلك بحكم العقل لكونه فى الامور المعقولة
كذلك اى طبعا كتقدم الجنس على النوع او وضعا كتقدم بعض
مسايل العلم على بعض واما ذاتا اى التقدم يكون ايضا بالذات
كتقدم بعض اجزاء الزمان على بعض اذ تقدم امسه على يومه ليس
بالعلية والطبع والشرف والرتبة ولا بالزمان لان كلا منهما
زمان لا امر يقع فيه وبهذا نقض المتكلمون ذلك الحصر لثبوت
تقدم ليس بواحد مما ذكر ولا يفتقر الى زمان يقع فيه المتقدم والمتاخر
فتقدم عدم الحادث على وجوده يجوز ان يكون منه ولا يضر
لاستغناء هذا التقدم عن الزمان لتسمية مثله زمانيا اذ التقدم
الزمانى كما قيل على وجهين احدهما ان يكون زمان المتقدم قبل زمان
المتاخر كما بين الاب والابن ثانيهما ان يكون تحقق المتقدم قبل
تحقق المتاخر من غير ان يكون فى زمان كما بين الامس واليوم فثبت

الزماني

ان كل حادث لا يلزم ان يكون مسبوقا بزمان ليلزم كما زعم الحكما
قدم الزمان وقدم محله اى محل الحادث اما موضوعا ان كان الحادث
عرضا او هيولى ان كان صورة او جسما يتعلق به ان كان نفسا حيث قالوا
كل حادث اى موجود بعد العدم مسبوق بمادة ومدة اى زمان
بمعنى انه لا بد له من مادة بسيطة قديمة اذ لو كانت حادثة لكان
لها مادة وهكذا لا الى بداية ولا بد له من سبق حوادث متعاقبة
بعضها عقب بعض بحيث لا يجتمع المتقدم والمتاخر وما ذاك الا
بالزمان وقد علمت فيما مر ضعفه واما قولهم لا معنى لحادث الا ما كان
وجوده مسبوقا بالعدم وسبقه عليه لا يعقل الا بالزمان فمبنى
على حصرهم التقدم فى الخمسة وقد نبهناك على نقضه فلا يلزم قدم
الزمان والمحل كما لا يلزم ان يكون له اى لحادث امكان استعدادى
ليلزم قدم مادة له اى لهذا الامكان لجواز ان لا يكون قبل وجوده
ممكنا بالامكان الاستعدادى بان يحدث من غير ان يكون مادة
وامور معدة لها كما مر الوحدة والكثرة اى هذا مبحثهما وهما من
عوارض الموجودات خارجية وذهنية بديهيتا التصور اى تصور
كل منهما بديهى كالوجود لقضاء الفطرة بان كل احد يتصور بلا كسب
انه واحد وان الكثرة مجموع الوحدات فلا تعرفان الا لفظا كالوحدة
عدم الانقسام والكثرة الانقسام واما تعريف الوحدة بعدم الانقسام
الى امور متشابهة والكثرة بالانقسام اليها فلا يخفى نقضه بالمجتمع
من حقايق مختلفة كانسان وفرس وحمار لدخوله فى حد الوحدة
وخروجه عن حد الكثرة والقول بان الوحدة عدم الكثرة والكثرة
ما اجتمع من الوحدات مبنى على ان الوحدة اعرف عند العقل والكثرة
اعرف عند الخيال لان الوحدة مبداء الكثرة والعقل انما يعرف

المبداء قبل ذى المبداء والكثرة ترسم صورها فى الخيال فينتزع العقل
منها امرا واحدا فيكون تعريف الوحدة بالكثرة عند الخيال وتعريف
الكثرة بالوحدة عند العقل تعريفا بالاعرف لا بالمساوى معرفة وجهالة
وهما ايضا مغايرتا الماهية والوجود والا لزم كون التفريق والجمع
اعدامًا لهما وهو باطل اذ ليس جمع مياهِ اوانى فى اناءٍ واحد وتفريق
ماءِ انآءٍ فى اوانى اعداما للماء ووجوده بل لكثرته ووحدته مع بقاء
الماهية والوجود بحالهما من غير اعدام وتبدل وايضا قد تعقل ماهية
شئ او وجوده من غير ان تعقل وحدته او كثرته كما يقطع بوجود
الصانع ثم تثبت بالبرهان وحدته وبماهية الفلك ووجوده ثم
تثبت كثرته والوحدة تساويه اى تساوى الوجود بمعنى ان كل ما له
وحدة فله وجود وكل ما له وجود فله وحدة ما ولو كثيرا كالعشرة
فانها واحدة من العشرات ولا يمنع ذلك تقابل الوحدة والكثرة لا هو
اى ليست الوحدة الشخصية نفس الوجود الشخصى وان زعم لان
الكثير من حيث هو كثير موجود وليس بواحد ومعروضها اى معروض
الوحدة ان لم يكن له مفهوم سوى عدم القسمة بان منع تصوره
من حمله على كثيرين فوحدة مطلقة كما فى قولنا وحدة واحدة او كان
له مفهوم سواه ولم يقبلها وهو ذو وضع اى بحيث يشار اليه اشارة
حسية فنقطة شخصية او كان لا ذا وضع فمفارق وسيأتى وان قبل
القسمة فقبوله لها ان كان بالذات فكم وسيأتى او بالعرض فجسم
فان كان بسيطا متشابه الاقسام فى الحقيقة فواحد بالاتصال كالماء
الواحد لا على وجه فيه انفصال بل متصل اما حقيقة على رأى نفاة الجزء
او حسا على رأى مثبتيه وهو بعد القسمة واحد بالنوع فان الاجزاء
كان مثلا ما بين متحدى الحقيقة النوعية وواحد بالموضوع اى المحل

عند

عند مثبتى المادة فان اجزاءه الحاصلة بالقسمة من شانها ان
يتصل بعضها ببعض وتحل فى مادة او مركبا مختلفها اى
مختلف الاقسام بالحقايق فواحد بالاجتماع طبيعيا بان
تكون وحدته بحسب الطبيعة كالشئ الواحد او صناعيا
بان تكون بحسب الصناعة كالبيت او وضعيا بان تكون بحسب
الوضع والاصطلاح كالدرهم الواحد فانه مقدار
مخصوص من الموزونات مجتمع من ستة اسداس يسمونها
درهما واحدا سواء كانت متصلة او منفصلة وقد يتحد
معروضهما اى معروض الوحدة والكثرة فيكون له جهة
وحدة وجهة كثرة لامتناع ان يكون الشئ الواحد واحدا
وكثيرا من جهة واحدة فجهة وحدته اما ذاتية مقومة
للكثرة غير خارجة عنها ثم ان كانت نفس ماهيتها فواحد بالنوع
كوحدة زيد وبكر فى الانسانية او جزءا مقولا على مختلفى
الحقايق فى جواب ما هو فواحد بالجنس كوحدة الانسان
والفرس فى الحيوانية او فى جواب اى شئ هو فى جوهره
فواحد بالفصل كالناطق مقيسا الى افراده ومغايرته للواحد
بالنوع بالاعتبار لا بالذات او جهة وحدته عرضية اى عارضة
للكثرة خارج عن ماهيتها فواحد بالعرض ثم قد يكون واحدا
بالمحمول ان كانت الكثرة موضوعات له طبعا كالقطن والثلج
واحد فى البياض اذ الابيض محمول عليهما طبعا وخارج عنهما
او واحدا بالموضوع ان كانت الكثرة محمولات عليه طبعا
كالكاتب والضاحك واحد فى الانسانية فان الانسان
موضوع لهما طبعا وهما خارجان عنه او لا ذاتية ولا عرضية لها

بل منتسبة وقد يسمى واحدا بالنسبة كوحدة نسبة النفس
الى بدنها ونسبة الملك الى مدينته في التدبير بمعنى ان للنفس
تعلقا ببدنها به تدبره وتتصرف فيه وللملك تعلقا بمدينته
به يدبرها ويتصرف فيها فهذان التعلقان نسبتان متحدتان
في التدبير فهو محمول عليهما مع انه ليس مقوما ولا عارضا
لهما بل للنفس والملك اذ المدبر انما يطلق حقيقة عليهما ويحمل
عليهما في نحو النفس كالملك في التدبير فهو كالبياض للقطن و
الثلج وبالجملة فما به الاشتراك هو جهة الوحدة وهو انما
يحمل اما بالمواطاة او الاشتقاق ومقوليتهما اى الوحدة
والكثرة على اقسامهما بالتشكيك لتفاوتها في صدقهما عليها
واشتراكها في عروضهما لها فبعض اقسام الوحدة اولى بها
لكون الواحد مفهوما واحدا متفاوتا بالاولوية فالواحد
بالشخص اولى بها من الواحد بالنوع وهو من الواحد بالجنس
وهو من الواحد بالفصل وهو من الواحد بالعرض وهو من
الواحد بالنسبة والواحد الذى لا ينقسم اصلا اولى بها
مما ينقسم الى اجزاء متشابهة وهو مما ينقسم الى اجزاء متخالفة
والواحد بالاتصال اولى بها من الواحد بالاجتماع وكذا
بعض اقسام الكثرة اولى بها فانها في كل عدد اشد منها فيما دونه
هذا واول مراتب الاعداد الاثنينية بمعنى ان الاثنين عدد
والواحد ليس بعدد لصدق الحد وهو الكم المنفصل عليها
دونه والاعداد انواع مختلفة لاختلاف لوازمها كالزوجية
والفردية ومتالفة من الاحاد كالعشرة فان اجزاها واحد
عشر مرات لا خمسة وخمسة او ستة واربعة او سبعة وثلثة

لعدم

لعدم رجحان شئ من ذلك بخلاف الواحد فانه يترجح بانه
لا اقل منه وان الاثنين انما يتالف منه وان زيادته توجب
حصول نوع اخر من العدد وغير متناهية لان كل عدد
فرض فانه يمكن زيادة الواحد عليه وامور اعتبارية لا وجودية
لحكم العقل بحصول الاثنينية فيما اذا اعتبر ضم واحد
في المشرق الى واحد في المغرب لهما من غير ان يحصل امر في
الخارج ولكون اجزائها امورا اعتبارية هي الوحدات
وتسمى وحدة النوع اصطلاحا تسهيلا للتعبير عنها مماثلة
فاذا قلنا متماثلان فمعناه متفقان في الماهية النوعية وتسمى
وحدة الجنس مجانسة وتسمى وحدة الكم عددا كان او
مقدارا مساواة وتسمى وحدة الكيف مشابهة وتسمى وحدة
النسبة مناسبة كزيد وبكر اذا شاركا في بنوة خالد وتسمى
وحدة الشكل مشاكلة وتسمى وحدة الاطراف مطابقة
الطابق كهاجر او صاحب الآجر الكبير كالطابق قاموس
كطابقين اطبق طرف احدهما على طرف الاخر وتسمى وحدة
الوضع اى وضع الاجزاء موازاة ومحاذاة كشخصين تساويا
في الوضع بالقياس الى ثالث ولا يمتنع الاتحاد مجازا بان
يكون بطريق وحدة اتصالية كجمع مائين في اناء واحد
او اجتماعية كامتزاج ماء وتراب حتى صار طينا او كون
وفساد كان يصير الماء والهواء بالغليان هواء واحدا او
استحالة اى تغير كان يصير لون الجسم بعد كونه مثلا
سوادا بياضا او عكسه وامتناعه اى الاتحاد حقيقة
بان يصير احد شيئين بعينه الاخر الصاير بعينه اياه
ضروري يحكم به بديهة العقل لشهادة الضرورة بدون

افتقار الى استدلال والاستدلال الذى لامتناع الاتحاد حقيقة
بان اختلاف ماهيتين او هويتين منهما او من ماهية واحدة
ذاتى لا يزول فلا اتحاد انما هو تنبيه على الضرورة وزيادة
تفصيل لكنه ليس باوضح من المدعى الذى هو ضرورة امتناع
الاتحاد والاستدلال له ايضا بانهما ان بقيا بعده اى بعد
الاتحاد فهما اثنان لا واحدا وبقى بعده احدهما فقط فهو
فنا للاخر ولم يبق منهما شئ بعده بان عدما فهو فناهما وحدوث
امر ثالث وايا ما كان فلا اتحاد مردود بانهما باقيان بوجود
واحد هو نفس وجوديهما الصايرين وجودا واحدا ومن
ثم لم يكتاد فع هذا الابان الحكم بامتناع اتحادهما ضرورى
لا يفتقر الى دليل والغيرية عند اكثرهم نقيض هو هو بمعنى
ان الشئ بالنسبة الى اخر ان صدق عليه انه هو هو فعينه والا
فغيره اما بحسب المفهوم كما فى نسبة الانسان الى البشر والناطق
او الذات والهوية كما فى نسبته الى الكاتب والحجر فعندهم كل
غيرين اثنان وكل اثنين غيران وخص ايمتنا الامامان الاشعرى
والماتريدى وانصارهما الغيرين بموجودين يجوز انفكاكهما
فليس عندهم كل اثنين غيران اذ الاثنينية عندهم لا تستلزم
التغاير فخرج المعدومان والموجود والمعدوم بناء على ان
التغاير عندهم وجودى كالاختلاف والتضاد فلا تتصف
المعدوم وخرج الجزء مع الكل والموصوف مع صفته اللازمة
لامتناع الانفكاك ودخل الموصوف مع صفته المفارقة
لجواز انفكاكهما بان يوجد الموصوف وتعدم صفته والجسمان
وان فرضا قديمين لانهما ينفكان بان يوجد هذا فى حيز لا يوجد

فيه الاخر فجواز الانفكاك اعم من ان يكون بالحيز او بالوجود
والعدم فلا حاجة الى تقييد الحدم بما قيده به الشيخ من قوله فى حيز
او عدم والمراد جوازه بينهما من الجانبين تعقلا لا وجودا
اذ يجوز ان يعقل كل منهما دون الاخر فلا يرد العالم مع الصانع
وان امتنع انفكاكهما من الجانبين فى الوجود اذ المعتبر
الانفكاك بينهما منهما فى التعقل ولا ريب فى جواز انفكاك كل
من الصانع والعالم فيه بان يعقل كل دون الاخر ولا المتضايفان
كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية وان امتنع انفكاكهما لانهما
من حيث تضايفهما ليسا بموجودين لكون الاضافات من الامور
الاعتبارية التى لا وجود لها فالجزء مع الكل لا هو عين الكل
ولا غيره لامتناع انفكاكه كالصفة اللازمة بل القديمة مع
موصوفها فانها لا عينه ولا غيره لامتناعه اى الانفكاك بينهما
بشهادة قول الشيخ من الصفات ما هو عين الموصوف كالوجود
وما هو غيره مما يمكن مفارقته كصفات الافعال من الخالقية
والرازقية وما هو لا عين ولا غير وهو ما امتنع انفكاكه كالعلم
والقدرة والارادة بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز
انفكاكهما فتلك الصفات لما امتنع الانفكاك بينها لم يقل ان
بعضها مع بعض عينه او غيره بخلاف سواد الجسم معه او مع
بياضه فانهما غيران وليس معناه اى ما ذكره مشايخنا وان زعمه
المواقف انه لا هو مفهوما ولا غيره هوية اى وجودا بناء على وجوب
اى التغاير فى المفهوم والاتحاد فى الوجود بين الموضوع و
المحمول فى الحمل على ما مر بل معنى ما ذكروه من ان الجزء مع الكل و
الصفة مع موصوفها لا هو ولا غيره جزء غير محمول كالواحد

نخ صح

الصفة النفسية والمعنوية

من العشرة واليد من زيد وصفة هي مبداء المحمول كالعلم والقدرة
والارادة لا المحمول كالعالم والقادر والمريد والتماثل اشتراكهما
اي المتماثلين في صفات النفس الثبوتية التي يدل بها الوصف
على نفس الذات دون معنى زايد عليها ككون الجوهر جوهرا وذاتا
وشيا وموجودا فهو امر ذاتي بين الذوات لا نفسها وليس
معللا بامر زايد عليها فهو صفة نفسية عندنا ويقابلها
المعنوية وهي صفة ثبوتية يدل الوصف بها على معنى زايد عليها
ككون الانسان حادثا ومتحيزا او قابلا للاعراض فلزم من الاشتراك
في صفات النفس تشاركهما فيما يجب ويجوز ويمتنع ولزم ايضا
ان يسد كل منهما مسد الاخر في كل الاحكام واجبة وجايزة وممتنعة
ومن ثم يحد المثلان بموجودين يشتركان فيما يجب ويمكن ويمتنع
او بموجودين يسد احدهما مسد الاخر وينوب منابه فالمتماثلان
وان اشتركا في صفات النفس فلا بد لتحقق التعدد والتمايز و
صحة التماثل من اختلافهما بجهة اخرى وقول الشيخ يشترط في
التماثل التساوي من كل وجه اراد به في الجهة التي بها التماثل
كما في قوله صلى الله عليه وسلم الحنطة بالحنطة مثلا بمثل فانه
اراد به تساويهما في الكيل دون الوزن وعدد الحبات واوصافها
وكذا لو اشترك زيد وبكر في الفقه لا يصح القول بانهما مثلان
الا اذا كان بينهما مساواة فيه بحيث ينوب احدهما مناب
الاخر وفي لزوم تغايرهما خلاف لان من اصحابنا كما قال الامدي
من نفي تماثل صفات الله تعالى النفسية وتخالفها لان التماثل
والاختلاف بين شيئين مثلا يستدعي مغايرة بينهما ولا مغايرة
بين صفاته تعالى وقال القاضي باختلافهما نظرا الى ما اختص

كل صفة

معنى التضاد

كل صفة منهما من غير التفات الى وصف الغيرية وهذا حكم من
القاضي بانه لا يشترط في التخالف غيرية ففي التماثل اولى فلا لزوم
عليهما والتضاد كون معنيين بحيث يمتنع لذاتيهما اجتماعهما
في محل واحد من جهة واحدة وذكر الاجتماع مغن عن وحدة
الزمان والمراد بالمعنى ما يقابل العين اي ما لا يكون قيامه بنفسه
فبمعنيين خرج العينان والعين مع المعنى والعدمان
والعدم مع الوجود وقد يقال معنى امتناع الاجتماع انهما
يتواردان على محل واحد لا معا فيخرج القديم والحادث كعلم
الله تعالى وعلم زيد لامتناع اجتماعهما اي توارد هما على محل
واحد اذ محل القديم قديم فلا يتصف بالحادث وعكسه و
لان القديم لا يزول عن محله وبامتناع اجتماعهما السواد و
الحلاوة لامكان اجتماعهما في محل واحد وبقوله لذاتيهما
مثل العلم بحركة زيد والعلم بسكونه معا اي العلم بانه متحرك
والعلم بانه ساكن في آن واحد فانهما وان امتنع اجتماعهما
لكن لا لذاتيهما بل لامتناع اجتماع معلوميهما فالتضاد ذاتا
انما هو بين المعلومين لا بين العلمين لامكانهما معا وبوحدة
الجهة قيل خرج مطلق الصغر مع الكبر والقرب مع البعد
اذ لا تضاد فيها وان امتنع الاجتماع في الجملة وفيه نظر لانها
امور اضافية اعتبارية لا تحقق لها في الاعيان كالحسن
والقبح والحل والحرمة من الاحكام الشرعية فانها لا تضاد
بينها ايضا لكونها صفات اعتبارية راجعة عندنا الى موافقة
الشرع ومخالفته وقد خرج ذلك كله بقوله معنيين هذا
وقد يعرض التضاد للصغر مع الكبر او للقرب مع البعد اذا اعتبرت

اضافتها الى معين ككون زيد صغيرا او كبيرا لاتحاد المحل
وكذا المتضايفان على تقدير وجودهما كالابوة والبنوة
وقيل اى قال الفلاسفة كل اثنين غيران لاستلزام الاثنينية
عندهم التغاير اما بالحقيقة او العرض او الاعتبار ثم ان
اشتركا فى تمام الماهية كزيد وبكر فى الانسانية فمتماثلان
والا يشتركان فى تمامها فمتخالفان سواء اشتركا فى ذاتى
او عرضى او لم يشتركا اصلا متقابلان ان امتنع اجتماعهما
فى محل واحد من جهة واحدة اى اذا لاحظهما العقل وقاسهما
الى موضوع واحد جوز بملاحظتهما ثبوت كل واحد منهما
على سبيل البدل ولو بالامكان كما اذا كان احدهما لازما
كسواد الغراب فخرج بتخالفهما المثلان وان امتنع اجتماعهما
وبامتناع الاجتماع فى محل مثل السواد والحلاوة ودخل
بوحدة الجهة المتضايفان مثل الصغر مع الكبر والابوة
مع البنوة فانهما متقابلان لا يمتنع اجتماعهما الا عند
اعتبار وحدة الجهة واما تقييده بوحدة المحل فلان
المتقابلين قد يجتمعان فى الوجود وفى الجسم على الاطلاق
كبياض الرومى وسواد الزنجى فان كانا اى المتقابلان
وجوديين وتوقف تعقل كل منهما على تعقل الاخر فمتضايفان
فهما متقابلان يتوقف تعقل كل منهما على صاحبه كالابوة
والبنوة عند من قال بوجود الاضافات والا يتوقف
تعقله على تعقله فمتضادان فهما متقابلان لا يتوقف تعقل
كل منهما على الاخر ثم قد يكون موضوعهما واحدا شخصيا
كزيد للعدل والجور او نوعيا كالانسان للرجولية

بمبحث التقابل واقسامه

والمرتبة او جنسا كالحيوان للذكورة والانوثة او اعم من
ذلك كالشئ للخير والشر او كان احدهما عدميا والاخر وجوديا
كالسكون عدم للحركة والظلمة للنور والمرض للصحة والعجمة
للنطق والانوثة للذكورة والفردية للزوجية واعتبر
فى العدمى كون الموضوع قابلا للوجود شخصيا كان الموضوع
كعدم اللحية عن الامرد او نوعا كعدمها عن المراة او جنسا قريبا
كعدمها عن الفرس او بعيدا كعدمها عن الشجر فملكة وعدم اى
فهو تقابل عدم وملكة او لا يتقيد العدمى بذلك فايجاب
وسلب اى فهو تقابل ايجاب وسلب وهو اعم من ان يكون
فى المفردات كما فى السواد واللاسواد او فى القضايا مع اعتبار
موضوع القضية موردا او محلا لثبوت المحمول له وعدم
ثبوته له كما فى زيد انسان زيد ليس بانسان والى هذا اشار
بعضهم بقوله المتقابلان ايجابا وسلبا ان لم يحتملا صدقا
وكذبا فبسيط كالفرسية واللافرسية والا فمركب كزيد فرس
زيد ليس بفرس وهذا معنى قول ابن سينا ان من التقابل الايجاب
والسلب ومعنى الايجاب وجود اى معنى كان سواء كان باعتبار
وجوده فى نفسه او وجوده لغيره ومعنى السلب لا وجود
اى معنى كان سواء كان لا وجوده فى ذاته او لا وجوده فى
غيره هذا هو المشهور عندهم لكن لا شاهد على امتناع تقابل
العدميين مع اتفاق المتاخرين على ان نقيض العدمى قد
يكون عدميا كالامتناع واللاامتناع والعمى واللاعمى بمعنى
رفع العمى وسلبه اعم من ان يكون باعتبار الاتصاف بالبصر
او باعتبار عدم القابلية له وذلك انما يكون بين عدميين

اعتبر اضافة احدهما الى الاخر كما ذكرنا اما اذا لم تعتبر فلا
تقابل بينهما اما العدم المطلق والمضاف فلضرورة صدق
المطلق على المقيد واما المضافان فلاجتماعهما فيما لم تقع
الاضافة اليه صدقا كما في الاحمر فانه يصدق عليه انه لا
اسود ولا ابيض او وجودا اذ قد وجد فيه الحمرة التي هي
لا سواد ولا بياض وقد يشترط في التضاد ان يكون بين
الضدين غاية الخلاف كالسواد والبياض فانهما متخالفان اذ
بينهما تباعد في الغاية بخلاف البياض مع الصفرة والسواد
مع الحمرة اذ ليس بينهما ذلك التباعد ويسمى تضادهما
تعاندا ويسمى هذا الثاني المقيد من التضاد حقيقيا لانه
المعتبر عند الحكماء في علومهم الفلسفية حقيقة وهو
بهذا المعنى اخص منه بالمعنى الاول الاعم ضرورة كون
المقيد اخص مما قيد به ويسمى الاول المطلق من التضاد مشهوريا
لاشتهاره بين عوامهم وقد يشترط في الملكة والعدم قبول
اي قبول الموضوع للوجودي في ذلك الوقت كالكوسج
فان كونه كوسجا سلب وعدم للحية عما من شانه قبول اللحية
في وقته ذلك اذ من شانه قبول الالتحاء فيه بخلاف الامرد
فانه ليس قابلا للالتحاء في وقته الذي هو فيه اذ ليس
من شانه ذلك فيه ويسمى هذا الثاني المقيد من الملكة و
العدم مشهوريا عكس ما في التضاد وهو بهذا المعنى اخص
منه بالمعنى الاول الاعم ضرورة كون المقيد اخص مما قيد به
ويسمى الاول المطلق من الملكة والعدم حقيقيا على عكس ما
في التضاد ثم ان اعتبر في حصر التقابل في الاقسام الاربعة

والتضاد يشترط فيه غاية الخلاف

المعنى

المعنى الاعم اعني المشهوري من التضاد والحقيقي من الملكة والعدم
ليعم مثل البياض مع الصفرة والسواد مع الحمرة مما ليس بينهما غاية
خلاف ومثل تقابل الالتحاء والمرودة والبصر وعدمه عن العقرب
او الشجر مما هو جنس قريب وبعيد فذاك والا كان ذلك قسما
خامسا يسمى تعاندا او من تقابل الملكة والعدم ما يمكن فيه
انتقال الموضوع الى الملكة كالسكون والحركة بخلاف
العمى والبصر والنطق والعجمة والذكورة والانوثة وكذا
الزوجية والفردية مع ان تقابلهما عند التحقيق راجع الى
الايجاب والسلب اذ الزوج عدد ينقسم بمتساويين و
الفرد عدد لا ينقسم بمتساويين فالاول اسم للموضوع اعني
العدد مع الايجاب والثاني اسم له مع السلب ولا تقابل
بين الوحدة والكثرة لفقد ما يعتبر في المتقابلين من اتحاد
موضوعهما لان التقابل كما مر هو امتناع اجتماعهما في موضوع
واحد من جهة واحدة بمعنى انهما يتعاقبان على موضوع واحد
ولو بالامكان بان يكون احدهما لازما كبياض الرومي فانتفى
تقابلهما لتغاير موضوعيهما وتقوم احدهما وهو الكثرة بالاخرى
وهي الوحدة لانها جزء للكثرة كما ان جزء موضوعها جزء لموضوع
الكثرة فلا تكون الوحدة عدما لها فليس بينهما تقابل ملكة و
عدم ولا ايجاب وسلب ولا تضايف لان مقوم الشيء متقدم
عليه في الوجود او التعقل والمتضايفان متكافئان فيهما لا تقدم
لاحدهما على الاخر وجودا ولا تعقلا وايضا يمكن تعقل
الوحدة وهو كون الشيء بحيث لا ينقسم بدون تعقل الكثرة
وهو كونه بحيث ينقسم ولا تقابل تضاد لان مقوم الشيء

مبحث العلة

يجامعه والضد لايجامع ضده بل يرفعه **العلة** اى هذا مبحثها
والعلية والمعلولية من لواحق الوجود والماهية ومن
الاعتبارات العقلية التى لاتحقق لها فى الاعيان وبينهما
تقابل التضايف اذ العلة لاتكون علة الا بالنسبة الى معلولها
وعكسه فيمتنع اجتماعهما فى شئ واحد الا باعتبارين كالعلة
المتوسطة فانها علة لمعلولها معلولة لعلتها كالجلوس على
السرير فانه فى الذهن علة لوجود السرير معلولة فى الخارج
للوجود فهو علة معلولة لا باعتبار وجوديها الذهنى والخارجى
بل باعتبار انها السبب الباعث على الفعل واعتبار انها فايدته
وثمرته هى ما يحتاج اليه معلوله وان انصرفت عند اطلاقها
الى الفاعل وهو ما يصدر عنه الشئ استقلالا او بانضمام
الغير اليه فان كانت جزئه اى جزء المعلول فوجوبه معها اما
ان يكون بالفعل او لا فان كان به فهى علة صورية كالهيئة
السريرية او بالقوة كالخشب للسرير فهى علة مادية والا
اى وان لم تكن جزئه فهو اى الشئ اما ان يكون بها او لا فان كان بها
فهى علة فاعلية كالنجار له او لها فهى علة غائية كالجلوس عليه
والصورية والمادية تخصان باسم علة الماهية لافتقار
الشئ اليهما فى ماهيته كما فى وجوده ومن ثم لا نعقل الا بهما
او بما ينتزع عنهما كالجنس والفصل والفاعلية والغائية باسم
علة الوجود لافتقار الشئ اليهما فى وجوده فقط ومن ثم
يعقل بدونهما ومرجع جهات التاثير فى وجود المعلول من
آلة وقابل الى الفاعل اذ المراد بها المستقل بالعلية والتاثير
لانه انما يكون كذلك باستجماعها فهى من تتمته فلا حاجة

الى

الى ذكرها وقد تذكر تبعا بان يقال ما يتوقف الشئ فى وجوده
عليه اما جزوه او خارج عنه والاول ان كان جزءا له عينيا
فمادة وصورة او عقليا فجنس وفصل والثانى ان كان محلا
له فمحل قابل بالقياس الى الصورة الجوهرية وحدها وموضوع
بالقياس الى العرض وان كان غير محل فاما ما منه الوجود ففاعل
او ما له الوجود فغاية او لا ذا ولا ذاك فشرط وجودى كالة
النجار وقابلية الخشب وعدميا كعدم المانع لا يقال اذا كان
منها ما هو عدمى كان من جملة العلة الفاعلية ويلزم منه
استناد وجود المعلول الى علة معدومة ضرورة انعدام
الكل بانعدام جزئه ولا تاثير لمعدوم فى وجود غيره لانا
نقول المؤثر فى وجوده انما هو ذات الفاعل فقط لا هى
وما يرجع اليه انما هو شرايط التاثير ولا امتناع فى استناد
معلول الى فاعل موجود مقرون بامور عدمية بمعنى ان
العقل اذا لاحظه حكم بعدم حصوله بدونها مع قطع
النظر بان الموجد هو الفاعل الموجود وقد يقال الشرط
انما هو وجودى خفى والعدمى الذى يظن كونه شرطا
فانما هو منبئ عنه كانباء زوال رطوبة الخشب وانعدامها
عن شرط احتراقه الذى هو اليبوسة وانباء عدم الباب
المانع من الدخول عن شرطه الذى هو وجود فضاء يمكن
النفوذ فيه وانباء عدم العمود المانع من سقوط السقف
عن شرطه الذى هو وجود مسافة يمكن تحركه فيها للسقوط
فهو لخفائه قد لا يعرف الا بلازم عدمى فيا التعبير به
عنه قد يتوهم انه مؤثر فى الوجود معتبر فى علته وتسميته

شرطا مجازا وقد فرق بين العلة وشرطها في التأثير بان الشرط
يتوقف عليه تاثير المؤثر لا ذاته كاليبوسة والجزء يتوقف
عليه ذاته وعدم المانع لا يتوقف عليه التاثير فليس شرطا
اذ قد علمت انه مُنْبِئٌ عن شرط وجودي كانباء زوال الغيم
عن ظهور الشمس الذي هو شرط التجفيف وجميع ما يحتاج
المعلول اليه في ماهيته ووجوده او في وجوده فقط
يسمى علة تامة بمعنى انه لا يبقى هناك امر اخر تحتاج اليه
لا بمعنى انه لا بد ان تكون مركبة من عدة امور ثم هي قد تكون
الفاعل وحده اذا لم يكن شرط يعتبر وجوده ولا مانع يعتبر
عدمه كالبسيط الصادر عنه بسيط ايجابا واما امكان
الصادر فمن تتمة المعلول فانا اذا وجدنا ممكنا طلبنا علته
او مع الغاية كالبسيط الصادر عنه بسيط اختيارا فان
فعل المختار قد يكون لغرض يدعو اليه او مع المادة والصورة
كالموجد للمركب منهما اما مع الغاية كما في المركب الصادر عن
المختار او بدونها كما في المركب الصادر عن الموجب واما
الناقصة فبعض ذلك والتامة المشتملة على المادة والصورة
يمتنع تقدمها على معلولها واحتياجه اليها ضرورة ان جميع
اجزاء الشيء نفسه وانما التقدم لكل جزء منها فالقول بوجوب
تقدم العلة ليس على اطلاقه بل الناقصة او التامة الى الفاعل
وحده او مع الشرط والغاية فبوجودها اي وجود العلة
التامة بجميع جهات التاثير من شرط والة وقابل يجب وجود
اي وجود المعلول اذ لو جاز عدمه لكان وجوده بعد
ذلك ترجيحا بلا مرجح لان المفروض حصول جميع الجهات

من غير

جب التزم

من غير ان يبقى شيء يوجبه وعكسه اي وبوجود المعلول يجب
وجودها بجميع الجهات اذ الاحتياج الى المؤثر التام من لوازم
الامكان اللازم للاثر فلو لم يجب وجود المؤثر عند وجود
اثره لزم جواز وجود الملزوم بدون لازمه واذا كان بين
المؤثر التام واثره تلازم في الوجود لم يكن للمؤثر تقدم عليه
بالزمان بل بالذات بمعنى ان العقل يجزم بانه ما لم يتم وجوده
في نفسه لم يوجد اثره فهذا ترتيب عقلي يسمى بالتقدم الذاتي
بحيث يصح ان يقال وجد المؤثر فوجد اثره ولا عكس اذ لا يشك
احد في صحة قولنا تحركت اليد فتحرك الخاتم بلا عكس وتقدم
القديم على اثره الحادث بالزمان انما هو لذات القديم ولا نزاع
فيه لا لذاته مع جهات تاثيره فيه اذ من جملتها ما هو حادث
يقارن الاثر كتعلق الارادة عندنا وبعدمها اي عدم العلة
اما بذاتها او ببعض جهات التاثير يجب عدمه اي عدم المعلول
اذ يلزم بحكم عكس النقيض من انه كلما وجدت العلة وجد
معلولها انه كلما انتفى المعلول انتفت علته فبافتقار وجود
الممكن الى علته وعدمه الى عدمها ظهر ان الفاعل في طرفي الممكن
اعني وجوده وعدمه واحد يجب بوجوده وجوده وبعدمه
عدمه اما عدمه السابق فبعدمه السابق بمعنى ان عدم
حدوث الحادث يفتقر الى عدم حدوث فاعله بجميع الجهات
واما عدمه اللاحق فبعدمه اللاحق بمعنى ان زوال وجوده
يفتقر الى زوال وجود فاعله بجميع الجهات وبقاؤه بعدها
جواب عن مقدر هو ان ما ذكر من انعدام المعلول بانعدام علته
ممنوع لمشاهدتنا كثيرا من الاثار بعد انعدام عللها كسخونة الماء

بعد النار فرد بان ذلك فى العلل المؤثرة وهذا انما هو فى
العلل المعدة للمواد لقبول الصور كالاب بالنسبة الى الابن
فانه ليس الا معدا للمادة لقبول الصورة وتاثيره انما هو
فى حركات وافعال تفضى الى ذلك وتنعدم بانعدام قصده
ومباشرته فلا يمتنع بقاؤه بعد ابيه ولا بقاء البنا بعد
بانيه اذ البانى انما يؤثر فى حركات تفضى الى ضم بعض اجزاء البنا
الى بعض وبقاؤه انما هو معلول التماسك المعلول ليبس العنصر
هذا على راى الحكما اما على راى ايمتنا القائلين باستناد
الكل الى الواجب بطريق الاختيار وتعلق الارادة فالامر
غنى عن البيان هذا ثم علة وجود الشئ قد يكون علة لبقائه
ايضا من غير افتقار البقاء الى علة اخرى كالشمس تفيد ضوء
مقابلها وتفيد بقاءه وقد تغاير هو علة البقاء كمماسة النار
فانها تفيد الاشتعال ثم تفتقر بقاؤه الى بقاء المماسة و
استمرارها بتعاقب الاسباب ووحدة المعلول الواحد
حال كونه شخصا توجب وحدة فاعله لامتناع اجتماع
علتين مستقلتين بالعلية على معلول واحد بان يكون
كل واحدة منهما مستقلة بايجاده والا لزم ان يكون فى
زمان واحد محتاجا الى كل منهما لكونهما علة غنيا عن كل منهما
معا لاستقلال الاخرى بالعلية وهو مح ولانه ان توقف
على كل منهما لم يكن شئ منهما علة مستقلة بل جزء علة اذ معنى
استقلال العلة عدم افتقارها فى التاثير الى شئ اخر وعلى
احداهما فقط كانت هى العلة دون الاخرى او لا على شئ
منهما لم يكن شئ منهما علة وهذا بخلاف الواحد بالنوع

حيث

حيث لا يمتنع اجتماع علتين عليه بان يوجد بعض افراده بهذه
وبعضها بتلك فيكون المحتاج الى كل منهما مغايرا للمحتاج الى
الاخرى فلا يلزم احتياج شئ الى شئ اخر واستغناؤه عنه
بعينه ولا يلزم من احتياج النوع الى كل منهما عدم استقلالها
بالعلية للفرد وذلك كجزئيات الحرارة التى يوجد بعضها
بهذه النار وبعضها بتلك فنوع الحرارة يكون معلولا لهذه
النيران ولا عكس اى وليست وحدة الفاعل بجميع الجهات
توجب وحدة معلوله بل يجوز ان يكون له اثار كثيرة لا تحصى
كيف وجميع الكائنات مستندة ابتداء الى الله تعالى مع كونه
منزها عن التركيب لنا اقناعا ان العقل اذا لاحظ هذا الجواز
حكم بانه لا امتناع فيه لذاته ولا لغيره ومن زعم امتناعه
قلنا هاتوا برهانكم ان كنتم صادقين وتحقيقا اقامة البرهان
على صدور الممكنات كلها عن الله تعالى فيما يأتى خلافا للحكماء
فانهم وان جوزوا صدور اثار كثيرة عن فاعل واحد بتعدد
الالة كالنفس الناطقة يصدر عنها اثار كثيرة بحسب تعدد
الاتها من الاعضاء والقوى الحالة فيها او بتعدد شرط او قابل
كالعقل الفعال فان الحوادث فى عالم العناصر مستندة عندهم
اليه بحسب الشرايط والقوابل فقد منعوا صدور الكثير عن الواحد
الحقيقى الذى لا تعدد فيه من جميع الجهات لا بحسب ذاته
ولا صفاته حقيقية واعتبارية ولا بحسب الالات والشرايط
والقوابل قالوا لانه لو صدر عنه شيئان فصدريته لهذا غير
مصدريته لذاك لامكان تعقل كل منهما بدون الاخر فان كانا
او احدهما داخلا فيه فيلزم تركبه وهو مح او خارجا عنه لازما له

كان لذلك اللازم مصدرية عنه لها ايضا مصدرية وهكذا
لا الى نهاية فى المصدريات ورد بان المصدرية امر اعتبارى
لا تحقق لها فى الاعيان ثم فى هذا المقام ابحاث لا تجدى
نفعا اعرضنا عنها ويجوز بحسب الزمان والعدد دوام
افعال القوى الجسمانية اى الحالة فى الجسم كما فى نعيم الجنة
وعذاب النار فانهما دايمان بدوام الابدان وقواها فظهور
افعالها المترتبة عليها بخلق الله تعالى غير متناهية زمانا
وعددا ومنعه الحكماء اى منعوا دوام افعالها وقالوا يلزم
تناهيها شدة ومدة وعددا اى انها لا تقوى على فعل حركة لا
حركة اقوى منها ولا على فعل شىء فاكثر فى زمان غير متناه ولا على
فعل عدد غير متناه فيكون عدد اثارها وحركاتها متناهيا وكذا
زمانها فى جانبى الازدياد والانتقاص بان لا تزداد الى غير
نهاية ولا تنقص الى غير نهاية بناء على رايهم الفاسد ان لها تاثيرا
بذاتها طبيعيا فى جسم هو محلها او قسريا فى جسم اخر ونحن
نمنع ذلك بالبرهان الذاكر بان جميع الحوادث مستندة الى
الله تعالى ابتداء والدور توقف شىء على اخر يتوقف هذا الاخر عليه
اى على ذلك الشىء باعتبار عروض العلية والمعلولية بان يكون
كل معروضا لعلية علته ولمعلولية معلوله وهو محال ضرورة
امتناع تقدم الشىء على نفسه لانه اذا كان علة لشىء هو علة له
لزم تقدم كل على الاخر ضرورة تقدم العلة على معلولها بالذات
بمعنى انها ما لم توجد لم يوجد معلولها ويلزم من ذلك تقدمه
على نفسه وتاخره ايضا عن نفسه وهو معنى احتياجه الى نفسه
وتوقفه على نفسه وبطلان الكل ضرورى والتسلسل ترتب
فى معروض

معنى الدور والتسلسل

في معروض العلية والمعلولية باستناده فى وجوده الى علة
مؤثرة فيه مستندة الى علة اخرى مؤثرة فيها وهلم جرا لا الى نهاية
وهو محال اذ لو فصل من سلسلة غير متناهية الى علة محضة
جملة بنقص واحد منها فحصل جملتان احداهما من المعلول
المحض والثانية مما فوقه بواحد وطبق بينهما اى بين الجملتين
فان وقع بازاء كل جزء من الزايدة جزء من الناقصة لزم تساويهما
وهو محال والا اى وان لم يقع بازاء كل جزء من الزايدة جزء من
الناقصة بان وجد من الزايدة جزء ليس بازايه جزء من
الناقصة تناهت الناقصة لقضاء الضرورة به فتناهت
الزايدة لزوما لانها على ما فرض لا تزيد عليها الا بجزء واحد
متناه فيلزم منه تناهيها ضرورة كون الزايد على متناه بمتناه
متناهيا وهذا يسمى برهان التطبيق وكفى به لابطال
ذلك غنية عن غيره هذا وما مر من احكام العلة لكونها مؤثرة
ومتاثرة ومتناهية فعلى راى من اثبت للممكنات تاثيرا فى
بعضها كالمعتزلة والحكما واما عندنا فالمؤثر فى جميعها هو الله
تعالى الموجد وحده لاستنادها اليه ابتداء فمعنى تاثيرها
فى الممكن جرى العادة من الله تعالى بخلقه له عقبها كالاحراق
اثر مماسة النار والرى بعد شرب الماء والازهاق عقب الذبح
ولا تاثير للمماسة والرى والذبح فى وجودها بل ذلك بقدرته
تعالى فله ان يوجد المماسة بدون احراق والاحراق بدون
مماسة وكذلك فى ساير الافعال لانه تعالى جعل عادته علاقة
بين الحوادث المتعاقبة بايجاده بعضها عقب بعض بحيث
يحكم العقل بان وجوده موقوف على وجودها فيصح ان يقال

برهان التطبيق

مقصد الاعراض

وجد فوجد من غير ان يكون له تاثير فيه وسيرد عليك لهذا
مزيد بيان في الالهيات **مقصد الاعراض** جمع عرض وهو
وهو عندنا موجود قايم بمتحيز فخرج ذاته تعالى وصفاته
والجوهر لعدم قيامها بمتحيز والاعدام والسلوب لانها
ليست بموجودة وعرفه بعض منا بما كان صفة لغيره
ونقض بالصفات السلبية فانها صفات لغيرها وليست
اعراضا لان العرض من اقسام الموجود وانما قدم تقسيم
الموجود لينساق البحث الى اقسام الاعراض فعند المتكلمين
الموجود في الخارج ان لم يسبق بعدم فقديم وهو الله
تعالى وصفاته الحقيقية لما سيرد عليك من حدوث
ما سواه تعالى والا بان كان مسبوقا به فحادث فان تحيز
اي حصل في حيز بذاته فجوهر باقسامه الاتية او تبعا له بحلوله
فيه فعرض مختص بالحي كالحياة وما يتبعها من علم وقدرة
وارادة وكراهة وشهوة وكلام واحساس ونحو ذلك وحصرها
في عشرة باطل او لا يختص به كالاكوان المنحصرة في اربعة هي
الاجتماع والافتراق والحركة والسكون وزيد الكون الاول
اي الحصول في الحيز عقب العدم وكالمحسوسات مثل الاصوات
والالوان والروايح والطعوم والحرارة وقيل واليه ذهب
الحكما الموجود في الخارج ان كان وجوده لذاته بان لم يحتج
في وجوده الى شيء فواجب والا اي وان لم يكن وجوده لذاته
فممكن فان غني في وجوده عن محل يقومه ويسمى موضوعا فجوهر
لا يقومه موضوع فدخل الصورة الجوهرية لانها وان افتقرت
الى محل هو المادة فليست المادة موضوعا لها اذ المراد به

محل

محل يقوم ما حل فيه بل الصورة تقومها والمحل اعم من الموضوع لصدقه
عليه كما ان الحال اعم من العرض لصدقه عليه ثم الموضوع والمادة
متباينان مندرجان تحت المحل اندراج اخص تحت اعم وكذا
العرض والصورة متباينان مندرجان تحت الحال كذلك والا
اي وان لم يكن غنيا في وجوده عن محل يقومه فعرض ومعنى وجود
في المحل هو ان وجوده في نفسه وجوده في محله بحيث تكون
الاشارة الى احدهما اشارة الى الاخر بخلاف وجود الجسم
في المكان فانه امر مغاير لوجوده في نفسه مترتب عليه زايل عنه
بانتقاله الى مكان اخر وتحقيق ذلك ان ملاقاة موجود لموجود
ليس بينهما تباين في الوضع يحصل للثاني من الاول صفة كملاقاة السواد
للجسم تسمى حلولا والموجود الاول حالا والثاني محلا والحال ان كان
بحيث يقوم محله سمي صورة ومحلها المادة والا سمي عرضا ومحله
موضوعا وهو عندهم منحصر بالاستقراء الناقص في مقولات
تسع تقليلا للانتشار وتسهيلا للاستقراء كما متصلا ومنفصلا
وهو وما بعده احوال لازمة وردت مخبرة بانواع مقولات
الاعراض اي اجناسها العالية على مذهب ارسطو ومتابعيه
وهو ما يقبل القسمة والتجزية لذاته فخرج الكم بالعرض كالعلم
بمعلومين فانه لا يقبلها لذاته بل لتعلقه بهما وكيفا وهو ما لا
يقبل قسمة ولا نسبة لذاته كالعلم ووضعا وهو هيئة تعرض
للجسم بسبب نسبة بعض اجزائه الى بعض بالقرب ونحوه او نسبة
مجموعها الى امر خارج عنه كالجلوس والقيام وملكا وهو
هيئة تعرض له بسبب ما يحيط به وينتقل بانتقاله كالتلبس
والتعمم والتختم واينا ويسمى مكانا وهو هيئة تعرض له بسبب

المكان المحيط به ولا ينتقل بانتقاله ومتى وهو نسبة الاشيا الزمانية
الى الزمان واضافة وهي نسبة متكررة لشيئين كل منهما بالقياس الى
الاخر بمعنى انها تعقل بالقياس الى نسبة بالقياس اليها كالابوة فانها
نسبة يتوقف تعقلها على البنوة المتوقف تعقلها عليها وفعل
وهو تاثير الشئ في غيره تاثيرا غير قار الذات كالقطع ما دام يقطع
والكسر ما دام يكسر وانفعال وهو تاثره عن غيره كالتقطع ما دام يتقطع
والتكسر ما دام يتكسر فالاجناس العالية لجميع الموجودات
عندهم عشرة جوهر وكم وكيف ووضع وملك واين ومتى واضافة
وان يفعل وان ينفعل ويجمعها قوله قمر عزيز الحسن الطف مصره
لو قام يكشف غمتي لما انثنى جوهر كم كيف اضافة اين
وضع فعل ملك متى انفعال واما النقطة والوحدة فعند
بعضهم غير موجودتين وعند بعضهم موجودتان لكنهما كالوجود
والوجوب والامكان ليستا اجناسا عالية ولا مندرجة تحت
جنس عال فلا تقدح في الحصر واما صفاته تعالى فلا تقدح ايضا
اما عند الحكما فلانهم لا يثبتونها واما عندنا فلان المنقسم الى الجوهر
والعرض هو الحادث وهي قديمة غاية الامر انه يلزمنا قديم ليس
واجبا لذاته ولا جوهرا ولا عرضا وليس فيه اشكال وجعل بعضهم
المقولات اربعا الجوهر والكم والكيف والنسبة الشاملة للنسبة
الباقية وزاد بعضهم الحركة فصارت خمسا وقال العرض ان لم يكن
قارا فحركة وان كان قارا ولم يعقل الا مع غيره فنسبة واضافة او
بدونها واقتضى لذاته قسمة فكم اولا فكيف ولا يقوم اي العرض
بنفسه ضرورة لما ندركه بحواسنا من الالوان والاضواء والاصوات
والطعوم والروايح والحرارة والبرودة وغيرها ولا نشك في انها

مما لا يجوز قيامه بنفسه وزعم من لا يبالي به كابي الهذيل جواز ارادة
عرضية حادثة لا في محل وجعل الباري تعالى مريدا بها ولا يقوم العرض
باكثر من محل للجزم البديهة بان العرض الواحد بالتشخص القايم بهذا
المحل يمتنع ان يكون هو بعينه القايم بذلك المحل لانه انما يتعين
ويتشخص بمحله بمعنى ان محله مستقل بتشخصه فلو قام بمحلين لزم
اجتماع علتين مستقلتين على معلول واحد هو تشخصه مع ان
حصوله بهما كحصول جسم واحد بمكانين فلو جاز ذلك لزم جواز
هذا وهو ضروري البطلان وهو اي العرض كالقرب جواب عن مقدر
هو انه كيف يمتنع قيامه باكثر من محل مع كون القرب عرضا قايما
بالمتقاربين والجوار بالمتجاورين والتاليف بجوهرين والاخوة
بالاخوين والخؤلة بالخالين وغير ذلك من الاضافات المتحدة
الجانبين ودفع بانا لا نسلم ان العرض الشخصي قايم بالطرفين بل هو
متعدد فالقايم بكل منهما فرد مغاير بالتشخص للقايم بالاخر
وان اتحدا نوعا اذ لا يلزم من اشتراك النوع اشتراك الشخص
وهذا كالاضافات المتخالفة كالابوة والبنوة اذ لا يخفى على
ذي فهم ان الابوة القايمة بالاب مغايرة بالشخص وبالنوع ايضا
للبنوة القايمة بالابن ولا ينتقل العرض من محل الى محل اتفاقا لان
معنى قيامه بالمحل هو ان وجوده في نفسه هو وجوده في محله
مع ان تشخصه ليس الا به اي بمحله فيكون زواله عنه زوالا
لوجوده في نفسه ولتشخصه فلا انتقال وحيث امتنع انتقاله
فما حدث لمجاور نار من حرارة او مجاور مسك من رايحته او نحو
ذلك فليس بانتقال اليه بل هو عندنا مثل يحدثه الله تعالى
في المجاور عادة عقب المجاورة او يفيضه المبداء الفياض عليه

الاعراض لا تنتقل

عند الحكما وجوبا لاستعداد حصل له من المجاورة وجواز قيامه
اى قيام العرض بعرض مبنى على الخلاف فى معنى القيام اى قيام العرض بمحل
اهو التبعية فى التحيز اى الحصول فى الحيز او هو الاختصاص الناعت
ذهب المتكلمون الى انه معناه هو ان تحيز العرض تابع لتحيز محله فيمتنع
قيامه بعرض اخر لان ما يقوم به الشىء يجب ان يكون متحيزا بذاته ليصح
كونه تابعا له فى تحيزه ولا يتحيز بذاته الا الجوهر وايضا لو قام
عرض بعرض فلا بد من انتهاء سلسلة الاعراض الى الجوهر ضرورة
امتناع قيام العرض بنفسه فالكل قايم به لتبعيته له فى تحيزه
مع ان القايم بنفسه احق بان يكون محلا مقوما لما حل فيه وذهب
بعضهم الى انه معناه اختصاص شىء بشىء بحيث يصير نعتا له وهو
منعوتا به ويسمى محلا والناعت حالا كاختصاص السواد بجسم
لا الجسم بالمكان فلا يمتنع قيامه به اذ القيام بهذا المعنى
لا يختص بالمتحيز كما فى صفات الله تعالى عند المتكلمين وصفات
الجواهر المجردة عند الحكما لفقد التحيز فيهما واما انتهاء
قيام العرض الى الجوهر فلا نزاع فيه لكنه لا يوجب قيام الكل
به لجواز ان يكون الاختصاص الناعت بين بعض الاعراض
بان يكون عرض نعتا لعرض لا للجوهر الذى اليه الانتها ومن ثم
احتج الحكما على جواز قيامه به بان السرعة والبطوء عرضان
قايمان بالحركة القايمة بالجسم فانها توصف بهما دونه اذ لم
تلاحظ حركته لم يصح بالضرورة وصفه بانه سريع او بطىء
وبان الخشونة والملاسة عرضان من مقولة الكيف قايمان بالسطح
لانه الذى يوصف بهما وهو عرض ورد بان السرعة والبطوء
ليسا عرضين قايمين بالحركة بل هى امر ممتد يتخلله سكنات اقل

او اكثر

او اكثر باعتبارها تسمى سريعة او بطيئة فحاصل البطوء ان
الجسم يسكن سكنات كثيرة فى زمان قطعه لمسافة وحاصل
السرعة انه يسكن سكنات قليلة بالقياس الى سكنات البطوء
ولا ريب فى انهما بهذين المعنيين من صفات الجسم المتحرك
دون الحركة ولو سلم انهما ليسا لتخلل السكنات فطبقات
الحركات انواع مختلفة الحقيقة وليس ثم امر موجود هو
الحركة واخر هو السرعة او البطوء بل هما من الامور النسبية التى
لا وجود لها فى الخارج فان الحركات اذا عقلت وقيس بعضها
الى بعض عرضا لها فى الذهن وكونهما امرين نسبيين يختلف
حال الحركة فيهما بحسب اختلاف المقايسة فانها تكون سريعة
بالنسبة الى حركة وبطيئة بالنسبة الى اخرى فهما وصفان
لها اعتباريان ولا نزاع فى وصف الاعراض بامور اعتبارية
وانما هو فى وصفها بامور موجودة وبان الخشونة والملاسة
ليستا من مقولة الكيف بل من مقولة الوضع التى هى من النسب
الاعتبارية ولو سلم انهما كيفيتان موجودتان فانما تقومان
بالجسم لا بالسطح اذ من شان العرض ان يفتقر فى تقومه الى
محل يستغنى عنه والعرض بانواعه عند الشيخ ومتابعيه
لا يبقى اكثر من زمان واحد بل كلها على التقضى والتجدد كالحركات
والازمنة والاصوات وبقاوها عبارة عن تجدد امثالها
كلما انقضى واحد تجدد مثله مخصصا بمجرد ارادة الله تعالى
بوقته الذى خلقه فيه مع امكان خلقه قبله او بعده وانما
ذهبوا الى ذلك لقولهم المحوج الى المؤثر هو الحدوث
لا الامكان فلزمهم استغنا العالم حال بقائه عن صانعه

العرض يبقى زمانين

فدفعوه بان العرض شرط لبقا الجوهر وهو محتاج في تجدده
الى المؤثر دايما فالجوهر مثله محتاج اليه دايما باحتياج
شرطه اليه فلا استغنا واحتجوا لذلك بادلة كلها ضعيفة
ومن ثم كان الحق ان العلم ببقا بعض الاعراض من الالوان
والاشكال والعلوم والادراكات وكثير من الملكات
بمنزلة العلم ببقا الاجسام بدون تفرقة بينهما فان كان هذا
ضروريا فكذا ذاك وان كان ذاك باطلا فكذا هذا وليس
التعويل في بقا الاعراض على مجرد المشاهدة ولا على قياسها على
الاجسام حتى يرد الاعتراض بان الامثال المتجددة على الاستمرار
قد نشاهد امرا مستمرا باقيا كالما المصبوب من الانبوب وبان
القياس على الجسم تمثيل بلا جامع كما ان ليس التعويل في بقاء
الاجسام عليها ولا على الاستدلال بان بقاها لولاه لبطل
الموت والحيوة بناء على ان الحيوة هي استمرار وجود الحيوان
والموت زوالها لجواز ان تكون الحيوة بتجدد الامثال
على الاستمرار والموت انقطاعه الكم اي هذا مبحث الكم مبحث الكم
وله خواص ثلاث بها يتوصل الى معرفة حقيقته الاولى قبوله
القسمة لذاته وغيره من الاجسام والاعراض انما يقبلها
بواسطته لانك اذا تصورت شيئا منها ولم تعتبر معه كمية
لم يكن لك فرض انقسام والقسمة تطلق على الوهمية بمعنى
فرض شيء غير شيء وعلى الفعلية بان ينفصل وينقطع بالفعل
بان تحدث له هويتان بعد ان كان له هوية واحدة
والثانية قبوله المساواة واللامساواة بمعنى انه اذا انسب
الى كم اخر فاما ان يكون مساويا او ازيد او انقص وهذه

الخاصة فرع الاولى لانه لما اشتمل على اجزاء وهمية او فعلية
لزم عند نسبته الى كم اخر ان يكون عدد اجزايهما على التساوي
او التفاوت الثالثة اشتماله على امر يعده اي يفنيه بالاسقاط
اما بالفعل كما في الكم المنفصل فالاربعة يعدها الواحد اربع
مرات او بالقوة كما في المتصل فالسنة تعد بالشهور والشهر
بالايام واليوم بالساعات وكذا الذراع يعد بالقبضات
والقبضة بالاصابع والاصبع بالشعيرات والشعيرة بالشعرات
هذا وقد عرفه الاكثر بالاولى فقالوا هو عرض يقبل لذاته القسمة
لا بمعنى الافتراق بحيث يعرض له هويتان بعد ان كانت واحدة
حذرا من خروج المتصل بل بمعنى فرض شيء غير شيء فدخل
قسما الكم المتصل والمنفصل لان كلا منهما قابل بهذا المعنى
وهو مراد الامام بقوله قبول القسمة قد يراد به كون الشيء
بحيث يمكن ان يفرض فيه شيء غير شيء وهذا المعنى يلحق المقدار
لذاته وقد يراد به الافتراق بحيث يحدث له هويتان وهذا
المعنى لا يلحق المقدار لان الملحوق يجب بقاؤه عند اللاحق
والمقدار الواحد اذا انفصل فقد عدم وحصل مقداران
لم يكونا موجودين بالفعل قبل الانفصال فان لم يكن بحيث
يمكن ان يفرض فيه لاجزايه المفروضة حد مشترك فمنفصل
هو العدد لا غير لان حقيقته ما يجتمع من الوحدات بالذات
بينها انفصال ذاتي كالعشرة فانها اذا قسمت الى ستة واربعة
لم يكن هناك حد مشترك فان عين منها واحد للاشتراك
كان الباقي تسعة لا عشرة وان اخذ واحد خارج صارت
العشرة احد عشر والا اي وان كان بحيث يمكن ان يفرض فيه

لاجزائه المفروضة حد مشترك فمتصل فان لم يكن قاراً بان لا يجوز
اجتماع اجزائه المفروضة في الوجود فمقدار وخطاً ان احتمل تجزيته
في جهة واحدة فقط فهو امتداد لا يحتملها الا في جهة واحدة
وسطحا ان احتملها في جهتين فهو امتداد يحتملها في جهة يمكن
ان تفارضها تجزية اخرى قايمة عليها مقاطعة لها ليمكن فيها فرض
بعدين متقاطعين على قوايم وجسما تعليميا ان احتملها في
ثلاث جهات وهو اتم المقادير فهو كمية ممتدة في الجهات
متناهية بسطح واحد محيط او بسطوح كما في المربع فبين سطوحه
جوهر متحيز هو الجسم الطبيعي وكمية قايمة به سارية فيه هو الجسم
التعليمي ويسمى باعتبار كونه بين السطوح او جوانب السطح
المحيط ثخنا وباعتبار كونه نازلا من فوق عمقا وباعتبار كونه صاعدا
من تحت سمكا وخطا وما بعده احوال لازمة وردت لبيان
اقسام الكم المتصل واجزائه المفروضة للخط تتلاقى على نقطة و
للسطح على خط مشترك وللجسم على سطح مشترك وكذا الزمان
اذا اعتبر انقسامه توهم منه شيء هو الآن يكون نهاية للماضي
وبداية للمستقبل بخلاف العشرة مثلا على ما مر هذا ثم المقدار
قد يؤخذ كما مر بلا قيد بان يؤخذ الطول بمعنى الامتداد الواحد
الذي هو الخط والعرض بمعنى السطح وهو ماله امتدادان
متقاطعان والعمق بمعنى الثخن الذي هو الجسم التعليمي فيكون
كميات محضة لعدم اعتبار قيد فيها وقد يؤخذ المقدار مع قيد
بان يراد بالطول البعد المفروض اولا او اطول الامتدادين
المتقاطعين في السطح او الماخوذ من راس الانسان الى قدمه
او الحيوان الى ذنبه وبالعرض البعد المفروض ثانيا المقاطع

قال في شرح المقاصد بعد قوله من تحت
سمكا والثلاثة كم متصل لان الاجزاء
المفروضة للخط الى قوله بخلاف العشرة
فلعل ههنا سهوا وتحريفا من الناسخ
والله اعلم بالصواب

للمفروض

للمفروض اولا على قوايم او اقصر البعدين او البعد الاخذ من يمين الحيوان
الى شماله وبالعمق البعد المفروض ثالثا المقاطع لكل من الاولين على
زوايا قايمة او الثخن النازل اي المقيد باعتبار نزوله من اعلى الشيء
الى اسفله او في فيما بين ظهر الحيوان وبطنه فيسمى باعتبار هذه
القيود اي كونه اولا او اطول او نحو ذلك طولا وعرضا وعمقا فليس
بكميات محضة بل ماخوذة مع قيود ومن ثم صح سلبها من الامتداد
فيقال هذا خط طويل وذاك ليس بطويل وهذا سطح عريض وذلك
ليس بعريض وانكر المتكلمون وجود الكم عددا او مقدارا او زمانا
فالعدد الذي هو الكم المنفصل عندهم امر اعتباري لا موجود
عيني لتركبه من الوحدات والوحدة عدمية لانها عبارة عن عدم
الانقسام العارض للمتصل والمجتمع على وجه الاتصال وعدم الجزء
يستلزم عدم الكل ضرورة فالعدد المركب من الوحدات العدمية
عدمي قطعا وكان هذا مبني على نفي الوجود الذهني والا فالحكما
لا يجعلونه من الموجودات العينية بل من الاعتبارات الذهنية
والمقادير التي هي كميات متصلة قارة الذات جواهر بناء على ان الجسم
عندهم يتركب من اجزاء لا تتجزى مجتمعة على وجه التماس دون
الاتصال الرافع والمقاطع لكن لا يحس بانفصالها لصغر المفاصل
التي تماست الاجزاء عليها والمركب من ترتبها على سمت واحد هو
خط جوهري وباعتباره يتصف بالطول وعلى سمتين هو سطح
جوهري وباعتباره يتصف بالعرض وعلى ثلاثة هو جسم جوهري
تعليمي وباعتباره يتصف بالثخن فالخط جزء من السطح وهو جزء
من الجسم التعليمي فليس لنا الا الجسم واجزاؤه وكلها جواهر فلا
وجود لمقدار هو عرض لنا خط او سطح او جسم تعليمي وان زعم

للمفاصل

الحكما والتفاوت بين الاجسام صغرا وكبرا راجع الى قلة الاجزاء
وكثرتها وقد يرجع الى شدة اتصال الاجزاء او ثبوت فرج بينها فجاز
ان يوصف الجسم بالمساواة واللامساواة من غير ان يقوم به
كمية اتصالية تسمى مقدارا او المقادير وان سلم انها ليست
جواهر فليست اعراضا حالة في جسم بل هي نهايات وانقطاعات
فهي على هذا امور عدمية اذ السطح نهاية وانقطاع للجسم والخط
للسطح كالنقطة للخط وهي لا تثبت للجسم التعليمي ولو ثبتت له فالمركب
من العدمي عدمي والزمان الذي هو كم متصل غير قار الذات وهمي
عندهم لا وجود له لانه لو وجد لكان بعض اجزائه متقدما على
بعضها بالزمان اذ لكونه امرا غير قار الذات ولا مجتمع الاجزاء
منقضيا متصرما جزءا بعد جزء بعدية زمانية ضرورة امتناع
اجتماع المتاخر مع المتقدم يمتنع تقدمه بالعلية والطبع
والشرف والرتبة فتعين ان يكون بالزمان لانحصار اقسام
التقدم عند كبرائها الحكما في هذه الخمسة فيكون للزمان زمان له
زمان وهكذا لا الى نهاية ورد بان تقدم بعض اجزائه على بعضها
بالنظر الى مجرد مفهوميهما من غير احتياج الى عارض فان سمي مثله
تقدما زمانيا فلا اشكال وان اشترط كون كل من المتقدم والمتاخر
في زمان فلا حصر في الخمسة بل التقدم فيما بين اجزاء الزمان قسم
سادس ينا سب ان يسمى تقدما بالذات وللمتكلمين هنا ادلة ضعيفة
اعرضنا عنها مع ان الحكما لم يقصدوا بما ذكروه الاستدلال على
وجود الزمان بل نبهوا به عليه لكونه ضروريا حيث قالوا وجود
امتداد يتصف بالمضي والاستقبال ويلحقه التقدم والتاخر
بالذات بحيث لا يصير قبله بعدا ولا بعده قبلا ضروري يعترف به

منه رح

بل

من لا يتاتى

من لا يتاتى منه نظر واستدلال ويقسمه سنين وشهورا واياما
وساعات وحقيقته قيل قايله ارسطو واشباعه هي مقدار
حركة الفلك الاعظم لانه لتفاوته زيادة ونقصا كم اذ قد مر
ان من خواصه قبول المساواة واللامساواة فان زمان دورة
من الفلك مساو لزمان دورة اخرى منه واقل من زمان دورتين
واكثر من زمان نصف دورة ولانه لامتناع تركبه من انات
متتالية هي الوحدات متصل اذ لو كان مركبا منها لكان منفصلا
ينتهي الى ما لا ينقسم اصلا كوحدات العدد اذ لا معنى لحقيقة
الانفصال الا هذا ويلزم منه الجزء الذي لا يتجزى وهم لا يقولون
به ولانه لعدم كونه قارا مقدار لامر غير قار هو الحركة للجسم
الذي لا يمكن ان يتحرك بدون زمان والا لكان قارا مثله لان
مقدار القار قار اي مجتمع الاجزاء في الوجود فيكون الحادث
الان حادثا يوم الطوفان والضرورة قاضية ببطلانه
ولانه لامتناع فنائه اي الزمان مقدار لحركة مستديرة لانقطاع
الحركة المستقيمة بشهادة ما سياتي من تناهي الابعاد وامتناع
اتصال حركات مستقيمة على مسافة متناهية والزمان لا ينقطع
فتعين ان يكون للمستديرة ولانه لتقدر جميع الحركات المتخالفة
سرعة وبطوءا به كان يقال الحركة في ساعتين وتلك في ساعة
مقدار لاسرعها ليكون مقدارها اقصر فان الاقل يقدر به الاكثر
من غير عكس كتقدير الفرسخ بالذراع والماية بالعشرة ومعلوم
ان اسرع الحركات الحركة اليومية التي هي حركة الفلك الاعظم
فيكون الزمان مقدارا لها وهو اي ما ذكر تعريفا لحقيقة الزمان
وتفصيلا لذاتياته مبني على اصول الحكماء الفاسدة ككون

كل قابل للتفاوت يلزم ان يكون كما مقتضيا للموضوع وانما يلزم لو
كان قبوله ذلك لذاته وهو مم ودعوى الضرورة غير مسموعة
وكبطلان الجزء الذى لا يتجزى وامتناع اتصال الحركات ولزوم
السكون بين كل حركتين مستقيمتين وامتناع فنا الزمان ولزوم
كون عدمه بعد وجوده مقتضيا لزمان اخر او الزمان على ما
ذهب كثير من المتكلمين متجدد موهوم يقدر به متجدد معلوم
ازالة لابهامه كما يقال اتيك وقت طلوع الشمس وقد يتعاكس
التقدير بحسب علم المخاطب فلو علم وقت قيام زيد فقال متى
قعد بكر يقال فى جوابه حين قام زيد ولو علم وقت قعود بكر
فقال متى قام زيد يقال جوابا له حين قعد بكر وهذا يختلف
تقدير المتجددات باختلاف ما يعتقد المقدر ظهوره عند
المخاطب كما تقول العامة اجلس يوما والقارى قدر ما تقرأ
الفاتحة والكاتب قدر ما تكتب صفحة والطباخ قدر ما
يطبخ مرجل لحما ولا يخفى ان هذا التعريف لا يفيد حقيقته ولا
تصور ماهيته المكان اى هذا مبحث المكان ويسمى اينا
لا خفا فى انه شئ ينتقل الجسم عنه واليه ويسكن فيه ولا
يسع معه غيره وايراده عقب الزمان لمناسبته اياه فى تعلقها
بالحركة وهو على ما ذهب اليه ارسطو واتباعه من المشائين
السطح الباطن من الجسم الحاوى المماس للسطح الظاهر من المحوى
لانه لو لم يكن السطح لكان البعد اذ لا مخرج له عن كونه اما
البعد او السطح والاول بط اذ لو كان بعدا فاما ان يكون
متوهما مفروضا على ما هو راى المتكلمين وبطلانه مما يشهد به
وجود المكان ضرورة واستدلالا بانه يقبل التساوى

مبحث المكان

والتفاوت اذ يقال المكان هذا مساو لمكان ذاك او زايد عليه
او ناقص عنه نصفه او ثلثه او ربعه او نحو ذلك ويقبل الاتصاف
بالصغر والطول والقرب واضدادها والاتصال والانفصال
ولا شئ مما هو متوهم مفروض كذلك لانه عدم محض ونفى صرف
ويقبل الاشارة الحسية وانتقال الجسم منه واليه واما ان يكون
موجودا على ما هو راى افلاطون واشياعه وهو بط لانه اذ
كان قابلا للحركة الاينية التى هى الانتقال من مكان الى مكان
كان له مكان ولزم ترتب الامكنة لا الى نهاية وهو مح او المكان
هو البعد الذى ينفذ فيه بعد الجسم ويتحد به واليه ذهب
المتكلمون وكثير من الحكما وزعموا ان من البعد ما هو مادى يحل
فى الجسم ويقوم به ويمتنع اجتماعه مع اخر مماثل له قايم
بذلك الجسم وهو المسمى بالجسم التعليمى بعده ومنه ما هو مفارق
لا يقوم بمحل بل يحل فيه الجسم ويلاقيه بجملته ويجامعه
الجسم منطبقا عليه متحدا به ويؤيده اى يؤيد كون المكان
هو البعد مساواة المكان للمتمكن لانه لانطباقه على المكان
وما الجئ له يجب ان يكونا متساويين فانا اذا اخذنا جسما
كشمعة فجعلنا مدورا كان مكانه مثلا ذراع فى ذراع فاذا
جعلناه صفحة دقيقة كان مكانه اضعاف مكانه حالة التدوير
فقد ازداد المكان مع كون المتمكن واحدا بحاله واذا جعلنا
فى المتمكن نقرة عميقة زاد مكانه مع انتقاصه ويؤيده ايضا
عمومه اى عموم المكان لكل جسم مملوا به مع ان الجسم
المحيط به لا يحويه جسم ليكون سطحه الباطن مكانا له والا لزم
ان يكون له جسم يحويه ووراءه جسم يحويه ولزم عدم

تناهي الاجسام ويؤيده ايضا كون الطير في الهوى المتحرك
ساكنا وكون الحجر في الماء الجاري ساكنا ولو كان المكان هو السطح
لزم تحركهما حال سكونهما اذ الحركة الاينية ليست الا تبدل
مكان بمكان ولا شك انهما يتبدلان لان السطوح المحيطة بهما
المتواردة عليهما فيكونان متحركين حركة اينية بتبدل الامكنة
وجوز المتكلمون خلوه اي خلو المكان عن شاغل يشغله سواء
سمي بعدا ام لم يسم وسواء جعل موجودا ام موهوما مفروضا
بين الاجسام فكونه على هذا نفيا محضا وعدما صرفا لا ينافي
امكانه انه يمكن ان يكون الجسمان بحيث لا يتماسان ولا بينهما
ما يماسهما فما بينهما بعد موهوم ممتد في الجهات صالح لان
يشغله جسم ثالث لكنه الان خال عنه لانا اذا رفعنا
صفحة ملسا اي ذات سطح مستو لا ارتفاع فيه وانخفاض
ولا انضمام اجزاء بدون اتصال واتحاد عن مثلها دفعة لزم
اول زمان ارتفاعها خلو الوسط بينهما عما يشغله ضرورة
انه انما يمتلئ بالهواء الواصل اليه من خارج بعد مروره
بالاطراف ولانا ايضا اذا رفعنا احد جانبي زق مسدود
الراس والمسام بحيث لا يدخله هواء من خارج عن الاخر
خلا جوفه عن شاغل يشغله وكلاهما ضعيف فان الاول
مبني على مقدمات مسلمة عند من يمنع خلوه وهم الحكماء مبنية
على قواعدهم من امكان الصفحة الملسا وكون التماس بين السطحين
لا بين اجزاء لا تتجزى وامكان رفع العليا عن السفلى دفعة بحيث
لا يكون ارتفاع احد الجانبين قبل ارتفاع الاخر وعدم
حصول الهواء في الوسط عند الارتفاع بخلق الله تعالى

مبحث الخلاء

اي معنى امكانه

اوبالوصول

او بالوصول اليه من منافذ ومسام بين اجزاء لا تتجزى مع ان من جوز
خلوه لا يوجب وصول الهواء الى الوسط بعد مروره بالاطراف
بل قد يخلقه الله تعالى فيه دفعة واحدة فلا يلزم خلوه ويجوز
كون الصفحة الملسا اجزاء لا تتجزى بينها مسام صغيرة مملوة بالهواء
فينفذ الى الوسط ويشغله بل يمتنع هناك شيء منقسم منطبق
على مثله ليلزم خلوه بل المنطبق اجزاء لا تتجزى متفاضلة على مثلها
فاذا ارتفع واحد منها عن مثله اتصل به الهواء المجاور له في المسام
الضيقة جدا فلا حاجة في هذا الوجه لالزام المانع الى ذلك
التكلف في اثبات الصفحة الملسا فانه معترف بجوازها بل بوجودها
فلا يتم الزاما الا بيان جواز الارتفاع دفعة واحدة في اي آن
كان وللمانع يحيله فان الارتفاع حركة وكل حركة عنده في زمان
وهو منقسم الى غير نهاية ففي زمان ارتفاعها يسلك الهواء من طرفيها
الى الوسط فلا يلزم خلوه والثاني مردود بانه يجوز ان يبقى
بين جانبي الزق قليل هواء فيتخلخل عند الارتفاع وان ينفذ الهواء
في المسام وان بولغ في شدتها ولمانع الخلاء اعني كون الجسمين
بحيث لا يتماسان ولا بينهما جسم يماسهما بل فراغ يمكن ان يشغله
شاغل موجودا او معدوما ادلة ضعيفة اعرضنا عنها الكيف
اي هذا مبحثه وقدم على مباحث غيره من المقولات لانه اصح وجودا
من جميعها اذ منه المحسوسات التي هي اظهر الموجودات وانما
قدم الكم عليه لعمومه الماديات والمجردات وهو عرض لا يقتضي
لذاته نسبة الى الغير اي لا يكون معناه معقولا بالنسبة الى غيره
بمعنى لا يتوقف تصوره على تصور غيره فخرج الجوهر والاعراض
النسبية لتوقف تصوراتها على تصور امور اخرى بخلاف الكيف

ان يكون

مبحث الكيف

اذ ليس معناه في نفسه مقيسا الى غيره وان كان منه ما يستلزم
ويستعقب تصوره تصور غيره كالعلم والقدرة والانحنا
والاستقامة بمعنى ان تصوره يستلزم تصور متعلقه ولا يتوقف
بخلاف النسبيات فانها لا يتصور الا بعد تصور المنسوب
والمنسوب اليه ولا يقتضي لذاته قسمة ولا يقبلها فخرج الكم
لاقتضائه القسمة ومن جعل النقطة والوحدة من الاعراض زاد اللاقسمة
اى ولا يقتضي عدم القسمة احترازا عنهما فانهما يقتضيانه
وقد زيد اقتضاء اوليا حذرا من خروج العلم بالبسيط والمركب
فانه لا يقتضي القسمة واللاقسمة اولا وبالذات بل ثانيا
وبالعرض نظرا الى معلومه استلزاما لا توقفا كما مر فمنه الكيفيات
المحسوسة باحدى الحواس وقدمت على باقي الكيفيات لانها اظهر
وهي ان كانت راسخة اى ثابتة في موضوعاتها بحيث يعسر زوالها
عنه كصفرة الذهب وحلاوة العسل سميت انفعاليات لانفعال
الحواس عنها بالاحساس فهي سبب للانفعال ومتبوعة له ولكونها
تابعة للمزاج الحاصل من انفعال العناصر بموادها اما بخصوصها
كحلاوة العسل فانها تكونت فيه بسبب مزاجه الحادث بانفعال
وقع في مادته او بعمومها كحرارة النار فانها وان كانت ثابتة
لبسيط لا يتصور فيه انفعال فالحرارة من حيث هي قد تكون
تابعة للمزاج ولانفعال المواد وهذا معنى قول المواقف وغيره
بشخصها او نوعها والا فالحرارة ليست نوعا لحرارة النار وغيرها
لا حقيقيا ولا اضافيا وان لم تكن راسخة سميت انفعالات لانها
لسرعة زوالها شديدة الشبه بان ينفعل اى يتاثر فخصت به
تمييزا بينهما ملموسات هي وما بعدها احوال لازمة وردت مخبرة

بانواع المحسوسات وتلك الملموسات لا يخلو عنها شيء من الاجسام
العنصرية ويقع الاحساس بها اولا اصولها الحرارة وضدها
البرودة والرطوبة وضدها اليبوسة ولا ريب في وجودها
فالقول بان البرودة عدم الحرارة ليس بشيء ولا في ماهيتها فا
ذكر تعريفها فلويح ببعض ما لها من الخواص لا افادة لتصورها
اما الحرارة فمشهور خواصها انها تفرق المختلفات وتجمع المتشاكلات
لان فيها قوة مصعدة اى محركة الى فوق باحداثها في محلها خفة
مقتضية لتحركه اليه فاذا اثرت في جسم مركب من اجزاء مختلفة
لطافة وكثافة اى دقة قوام وغلظة انفعل بها الجزء اللطيف
منه انفعالا ثم الالطف فالالطف دون الكثيف فانه لا ينفعل
الا ببطوء وربما لم تفده الحرارة خفة يقوى بها على تصعيده فيلزم
بما ذكر من حال اللطيف والكثيف عند تاثير الحرارة فيهما تفريق
المختلفات في اللطافة والكثافة التي تولف منها الاجسام المركبة
ثم بعد تفرقها تجمع بالطبع الى ما يجانسها لان طبايعها تقتضي
الحركة الى امكنتها الطبيعية والانضمام الى اصولها الكلية
والحرارة معدة للاجتماع الصادر عن طبايعها بعد زوال
المانع الذي هو الالتيام فنسب الاجتماع اليها كما تنسب الافعال
الى معادتها هذا اذا لم يشتد الالتيام بين اجزاء المركب المختلفة
لطافة وكثافة اما اذا اشتد التيامها وقوي تركيبها لم تفرقها
حرارة النار كما في الذهب بل تحدث فيها سيلانا ودورانا
فكلما حاول اللطيف الخفيف صعودا منعه الثقل وحصل بينهما
تمانع وتجاذب به تحدث حركة دوران كما يرى من الذهب
من حركته السريعة العجيبة في البوتقة ولولا تلك الشدة لفرقتها

اسرع فتحدث فيه الخفة قبل غيره فيبادر الى الصعود صح

حرارتها كما تفرق اجزاء الجسم واما البرودة فكيفية مضادة
للحرارة تجمع المتشاكلات وغيرها اذ ليس فيها قوة النار المصعدة
والمحركة الى فوق واما الرطوبة فكيفية تقتضي سهولة
الالتصاق بالغير والانفصال عنه واما اليبوسة فكيفية مقابلة
للرطوبة تقتضي عسر الالتصاق بالغير والانفصال عنه قال الامام
الاوجب في بيان حقيقة اليابس ان يقال من الاجسام ما يسهل
تفرقه ويصعب اتصاله اما لذاته بان يكون الجسم في نفسه
بحيث تتفرق اجزاؤه وتنفرك بسهولة وهو اليابس فاليبوسة
كيفية يكون الجسم بها سهل التفرق عسر الاجتماع واما
لالتحامات سهلة الانفراك بين اجزائه الصغيرة الصلبة
التي كل واحد منها عسر التفرق في نفسه وهو الهش ومنها
ما هو بالعكس اي ما يسهل اتصاله ويصعب تفرقه وهو اللزج
فاللزوجة كيفية تقتضي سهولة تشكيل اللزج باي شكل
اريد وعسر تفريقه مع اتصال امتداده وهو مركب من
رطب ويابس شديدي الالتحام والامتزاج يحدث
من شدة التحامهما هشاشة وهي كيفية تقتضي صعوبة
التشكل وسهولة التفرق فهي مقابلة للزوجة واما البلة
فرطوبة جارية على ظاهر الجسم فان نفذت الى باطنه
فانتقاع والجفاف عدم البلة عن شيء هي من شانه واللطافة
مشتركة فقد تقال لرقة القوام وهي كيفية تقتضي سهولة
قبول الاشكال وتركه كما في الماء والهواء ولقبول الانقسام
الى اجزاء صغيرة جدا او لسرعة التاثير في الملاقي كما في
الورد وللشفافية كما في فلك وتقابلها الكثافة بمعانيها

واما

واما الملاسة والخشونة فالاكثر انهما من الملموسات وقال
الامام من الوضع لان الملاسة استواء اجزاء الجسم في الوضع
بحيث لا تختلف رفعا وخفضا والخشونة اختلافها ورد بانه
يجوز ان يكون ذلك لتعبدهما لا نفسيهما هذا ثم اطلاق الحرارة
النار وعلى الحرارة الفايضة من الاجرام السماوية النيرة
والحرارة الغريزية والحرارة الحادثة من الحركة ليس بحسب
اشتراك اللفظ لانها مفهوم واحد هو الكيفية المحسوسة
المخصوصة وان كانت الحرارات انواعا مختلفة الحقايق
لاختلاف اثارها فقد يفعل حر الشمس في عين الاعشى من
التضرر ما لا يفعله حر النار لا اختلاف المفهوم انما هو في اطلاق
الحار فكما يطلق الحار على ما تحس وتدرك حرارته بالفعل
كالنار يطلق الحار على ما لا تحس حرارته بالفعل بل بعد ما
يحدث حرارة في البدن الحيواني اما بملاقاته البدن كما
لاغذية والادوية الحارة التي تظهر منها حرارة في بدن
الحيوان او يحدثها لا بالملاقاة كالاجرام السماوية الفايضة
منها حرارتها وذلك الاطلاق هل هو لكون كل من الاغذية والادوية
والسماوية فيه صفة مسماة بالحرارة كالكيفية المحسوسة
في النار ام ذلك توسع واطلاق للحار على ما منه الحرارة
وان لم يقم به معنى مسمى بالحرارة فيه تردد والحرارة الغريزية
في ابدان الحيوانات وبها قوام حياتها قيل واختاره الامام انها
نارية لان النار اذا خالطت ساير العناصر افادت حرارتها
للمركب طبخا واعتدالا وقواما لتوسطها بانكسار سورتها عند
تفاعل العناصر بين الكثرة المفضية الى ابطال القوام والقلة

على حرارة م

القاصرة عن الطبخ الموجب للاعتدال فتلك الحرارة هي المسماة
بالغريزية وقيل واليه ذهب ارسطو انها سماوية لكونها من
جنس الحرارة الفايضة من الاجرام السماوية فان المزاج
المعتدل بوجه مناسب لجوهر السما لانبعاثه عنه يعني
انه اذا امتزجت العناصر وانكسرت سورة كيفياتها حصل
للمركب نوع وحدة وبساطة بها يناسب البساطة السماوية
ففاضت عليه حرارة غريزية بها قوام الحياة ومزاج معتدل
به حفظ التركيب وقبول علاقة النفس وقيل هي غيرهما
اي غير النارية والسماوية لاختصاصها بمدافعة ومقاومة
الحرارة النارية التي لا يلايم الحياة فانها اذا حاولت ابطال
اعتدال المزاج الحيواني قاومتها الغريزية اشد مقاومة حتى
ان السموم الحارة لا يدفعها الا الغريزية لكونها آلة للطبيعة
تدفع ضرر الحار الوارد بتحريك الروح الى دفعه وضرر
البارد الوارد بالمضادة واجاب الامام بان تلك المقاومة
انما هي من جهة الحرارة الغريبة تحاول تفريق الاجزاء
والغريزية افادته من النضج والطبخ ما يعسر عنده على الحرارة
الغريبة تفريقها ومنها اي من الكيفيات الملموسة الاعتماد
المدافعة المحسوسة لما يمنعه الحركة الى جهة من الجهات
ومنع وجوده مكابرة للحس فان من حمل حجرا ثقيلا احس
منه اعتمادا وميلا الى جهة السفل ومن وضع يده على زق
منفوخ تحت ماء احس بميله الى جهة العلو وليس في
مغايرته للحركة والطبيعة اشتباه لكونه ~~لكون~~ محسوسا
يوجد حيث لا حركة كما في الحجر المستكن في الجو والزق

بحث الاعتماد ويسمى الميل عند الحكماء

المنفوخ

المنفوخ المستكن تحت الماء وينعدم مع بقاء الطبيعة كما في الجسم
الساكن في حيزه الطبيعي وقد يراد به مبداء المدافعة فيفسر
بكيفية توجب للجسم مدافعة لما يمنعه الحركة الى جهة وانواعه
اي الاعتماد عرفا بحسب الجهات الست ستة اخذها العوام من
جهات الانسان اعني الفوق والتحت والقدام والخلف واليمين
والشمال من حيث ان له راسا وقدما وبطنا وظهرا ويمينا وشمالا
والخواص من حال الجسم في ان له ابعادا ثلاثة متقاطعة على
زوايا قوايم ولكل بعد طرفان وقد يدعى تضادها مطلقا لانه
لم يشترط بين المتضادين غاية الخلاف والا فلا وانحصر التضاد
في متقابلين كالاعتماد الصاعد والهابط والطبيعي منها اي من
الاعتمادات الست ما يكون الى فوق وهو الخفة كما في النار
والهواء فان كلا منهما بطبعه يطلب الفوق او يكون الى التحت
وهو الثقل كما في التراب والماء فان كلا منهما بطبعه يطلب التحت
وهما اي الاعتماد الصاعد والهابط اللذين يتصور بينهما التضاد
حقيقة متضادان طبعا لتضاد جهتيهما اعني العلو والسفل
طبعا وما عداهما من الاعتمادات غير طبيعي هذا وحصر انواعه في
الست وان كان مشهورا مقبولا بين العوام والخواص ضعيف لان
الاعتماد الطبيعي الذي يتصور فيه الاختلاف حقيقة انما هو
كما مر الصاعد والهابط اعني الميل الى العلو والسفل اللذين هما
الجهتان الحقيقيتان اللتان لا تتبدلان اصلا حتى لو انتكس الانسان
لم يصر فوقه تحت وتحته فوق بل صار رجلاه الى فوق وراسه
الى تحت بخلاف ساير الجهات فانها اضافية تتبدل كما في المواجه
للمشرق اذا واجه المغرب صار قدامه خلفا وعكسه ويمينه

شمالا وعكسه فتتبدل الاعتمادات اى يصير اعتماده الى قدام اعتمادا
الى خلف وعكسه واعتماده الى اليمين اعتمادا الى اليسار وعكسه
فلا تكون مختلفة بالماهية والحقيقة فالحقيقى من انواعه الذى
لا يلحقه تبدل اصلا اثنان الخفة والثقل على الميل الصاعد
والهابط وكل منهما مطلق ومضاف فالخفة المطلقة كيفية تقتضى
حركة الجسم الى حيث ينطبق سطحه على سطح مقعر فلك القمر كما للنار
والمضافة كيفية تقتضى حركته فى اكثر المسافة الممتدة بين
المركز والمحيط حركة الى المحيط لكنه لا يبلغه كما للهواء والثقل
المطلق كيفية تقتضى حركته الى حيث ينطبق مركز ثقله كما فى
الارض والمضاف كيفية تقتضى حركته فى اكثر المسافة الممتدة
بين المركز والمحيط حركة الى المركز لكنه لا يبلغه كالماء فانه ثقيل
بالاضافة الى النار والهواء دون الارض والحكماء يسمونه
اى الاعتماد ميلا ثم يقسمونه الى قسرى ونفسانى وطبيعى لانه
ان كان مبدأه وما ينبعث هو عنه من خارج عن محله فقسرى
كميل السهم المرمى الى فوق والا يكون من خارج فان كان عن شعور
وقصد وارادة فنفسانى كميل الانسان على غيره والا يكون عن شعور
فطبيعى سواء اقتضته القوة على وتيرة واحدة ابدا كميل الحجر فى
الجو بطبعه الى السفل وعلى وتيرة مختلفة كميل النبات ونحوه
الى التبرز والتزيد ومبصرات ـــــ اصولها على ما ذهب اليه
الحكماء الاضواء والالوان فانهما عندهم هما المبصران اولا وبالذات
وان كانت رؤية اللون مشروطة برؤية الضوء وما عداهما مما لا
يعد فى الكيفيات المحسوسة من الكيفيات المختصة بالكميات ومن
المقادير والاوضاع كالاستقامة والانحناء والتحدب والتقعر

وسائر

وسائر الاشكال وكالطول والقصر والكبر والصغر والقرب
والبعد والتفرق والاتصال والحركه والسكون والضحك
والبكا والحسن والقبح فانما يبصر بواسطتهما وما يتوهم من
ابصار نحو الرطوبة واليبوسة والملاسة والخشونة فمبنى على
انه بابصار ملزوماتها كالسيلان والتماسك وما يرجع الى الحركة
والسكون وكاستواء الاجزاء فى الوضع واختلافها فيه ولكل
من الاضواء والالوان انواع مخصوصة لا تتفاوت فيها افرادها
فانواع الضوء كل ضوء مخصوص لا يتفاوت بافراده كضوء
الشمس والسراج وانواع الالوان كل لون مخصوص لا تتفاوت
افراده فيه كبياض الثلج والعاج وكذا فى السواد وغيره بل فى كل
ما يقال بالتشكيك حتى ان النوع من الملموسات ليس مطلق
الحرارة بل الحرارة المخصوصة التى تكون فى افرادها على السوية
كحرارة النار الصرفة فالنوع من المبصرات ليس مطلق الضوء
واللون بل ولا مطلق البياض والسواد وغيرهما ولما كان يقع
الاشتباه من كون كل جملة جملة من انواع اللون لها عارض
خاص واسم خاص كالبياضات المشتركة فى تفريق البصر
وفى اسم البياض والسوادات المشتركة فى قبضه وفى اسم السواد
فيتوهم ان تلك الجملة نوع واحد دفع ذلك التوهم بقوله الا
ان لكل جملة من انواع اللون عارضا خاصا واسما خاصا كالسواد
والبياض والحمرة والصفرة بخلاف الضوء فانه لا ينفرد كل جملة
جملة منه بعارض واسم فلا يتوهم ذلك فيه بل ربما توهم
ان مجموع الاضواء نوع واحد فالضوء واللون قد وقعا فى
مرتبة واحدة من حيث انهما مبصران الا ان اللون جنس للالوان

كالسواد والبياض وغيرهما المقولة على افرادها بالتشكيك لتفاوتها
فيها بخلاف الضوء اذ ليس جنسا للاضواء لما فيه من التفاوت
فيها المؤذن بمقوليته عليها بالتشكيك فهو بمنزلة البياض في
انه ليس نوعا لما تحته ولا جنسا له بل عارضا بناء على ما تقرر
عندهم من ان المقول بالتشكيك لا يكون الا عارضا لامتناع
التفاوت في الماهية وذاتياتها هذا وقد زعم انه لا حقيقة
للالوان اصلا بل كلها متخيلة وتخيل البياض انما هو في مخالطة الضوء
المضيء للاجسام الشفافة المتصغرة جدا كما في الزبد فانه لا سبب
لبياضه سوى ان اجزاءه جمدية صغار شفافة خالطها الهواء
ونفذ فيها الضوء فيتخيل ان هناك بياضا وكما في الثلج ومسحوق الزجاج
ومسحوق البلور سحقا ناعما اذ لا سبب لبياضها السواد انما هو
الا ما ذكره وتخيل ح
من عدم مخالطة الهواء وعدم نفوذ الضوء في عمق الجسم لكثافته
واندماج اجزائه وتخيل باقي الالوان بحسب اختلاف الشفيف
وتفاوت مخالطة الهواء ورد بان تخيل البياض وغيره فيما ذكر
بما ذكر لا يمنع كونه حقيقة تحدث وتوجد باسباب اخر
سوى ما ذكر كبياض البيض فانه مع كونه شفافا يصير بعد سلقه
اشد بياضا مع ان النار لم تحدث فيه هوائيته وتخلخلا حتى
تخيل فيه البياض بل اخرجت منه الهوائية ومن ثم صار بعد
السلق اثقل مما كان قبله وبياض الدواء المسمى لبن العذرا
فانه من خل يطبخ فيه المرداسنج حتى يتحلل فيه ثم يصفى حتى يبقى
الخل في غاية الاشفاف ثم يطبخ المرداسنج فيما طبخ فيه القلي ويبالغ
في تصفيته ثم يخلط المائان فينعقد فيه المنحل من المرداسنج
ويصير في غاية البياض كاللبن الرائب ثم يجف فبياضه ليس

لحدوث

لحدوث تفرق في شفاف ونفوذ هواء فيه والا لم يجف
ولا لتفاوت اجزائه حتى انعكس ضوء بعضها الى بعض لان
حدة ماء القلي اولى بالتفريق بل ذلك على سبيل الاستحالة و
بياض الجص فانه يحدث بالطبخ بالنار لا بالسحق والتصويل
مع ان تفرق الاجزاء ومداخلة الهوى فيه اظهر فقد علم انه قد
يحدث فيما ذكر ونحوه باسباب اخر غير مخالطة الهواء بالمشف
ونفوذ الضوء فيه ومما استدل به ايضا على حدوثه بغير
خلاط الهواء بالمشف اختلاف طرق الاتجاه من البياض
الى السواد فان الجسم تارة يتوجه من البياض الى الغبرة ثم
الى العودية ثم الى السواد وتارة الى الحمرة ثم الى القتمة ثم
الى السواد وتارة الى الخضرة ثم الى النيلية ثم الى السواد فهذا
شاهد صدق باختلاف ما تتركب منه الالوان اذ لو لم يكن
الا السواد والبياض كما زعم ولم يكن البياض الا بمخالطة
الهواء للاجزاء الشفافة لم يكن في تركيب السواد والبياض
الا الاخذ في طريق واحد وان وقع فيه اختلاف فبالشدة
والضعف ثم الضوء ان كان من ذات محله بان لم يكن فايضا
عليه من مقابلة جسم اخر مضيء فذاتي كما للشمس ويسمى ضياء
والا يكن من ذات محله بان كان فايضا عليه من مقابلة جسم
اخر مضيء فعرضي كما للقمر فانه فايض عليه من مقابلة الشمس له
ويسمى نورا اخذا من قوله تعالى هو الذي جعل الشمس ضياء
اي ذات ضياء والقمر نورا اي ذا نور ثم العرضي ان كان من
مقابلة مضيء لذاته كضوء جرم القمر ووجه الارض المقابل
للشمس فضوء اول وان كان من مقابلة المضيء لغيره كضوء وجه

الارض قبل طلوع الشمس من مقابلة الهواء المقابل لها وكضوء
داخل بيت في دار من مقابلة هواء الدار المضيء من مقابلة هواء
مقابل للشمس او هواء اخر يقابله فضوء ثان وثالث وهلم جرا
على اختلاف الوسايط بينه وبين المضيء بذاته الى ان ينعدم
الضوء والظلمة عدم الضوء عما من شانه ان يكون مضيئا
فهي عدم ملكة له اي للضوء فالتقابل بينهما تقابل عدم وملكة
لا كيفية وجودية وان زعم تمسكا بنحو وجعل الظلمات
والنور ان المجعول لا يكون الا موجودا ورد بالمنع لان الجاعل
كما يجعل الموجود يجعل المعدوم الخاص كالعمى والمنافي للمجعولية
انما هو العدم الصرف فمجعوليتها لا تستلزم كونها كيفية
موجودة فهي امر عدمي والا اي وان لم تكن عدمية كانت
مانعة لمن في غار مظلم من روية الخارج عنه في هواء مضيء
كعكسه اي كما انها مانعة للخارج من روية من هو في الغار لعدم
الفرق في الحايل المانع من الابصار بين كونه محيطا بالرائي
والمرئي او متوسطا بينهما وذاتي ترقرقه اي ترقرق الضوء
وتلالؤه على بعض الاجسام حتى كانه شي يفيض منه ويضطرب
مجيئا وذهابا بحيث يكاد يستره كما للشمس من تلالؤ لوضوئها
ولمعانه يسمى شعاعا وعرضيه اي عرضي ترقرق الضوء كما للمراة من
محاذاة الشمس يسمى بريقا ونسبته الى الشعاع نسبة النور
الى الضوء في ان الشعاع والضوء ذاتيان للجسم المنير والبريق
والنور عرضيان له مستفادان من غيره وقد زعم انه اي زعم
بعض الحكما ان الضوء اجسام صغار تنفصل من جسم مضيء وتتصل
بمستضيء به مقابل له توهما من هذا الزاعم انحدوثه من مضيء

عال

عال كالنار في مقابله او من مضيء متحرك بانتقاله من مكان الى مكان
كالسراج المنقول من موضع الى موضع اخر من مستضيء وقع عليه
ضوء غيره متوسط مضيء لمقابله حركة له اي للضوء انحدارا
له من المضيء العالي الى السافل واتباعا للمتحرك في حركته وانعكاسا
له من المستضيء الى مقابله المنعكس اليه وهذا النشر على ترتيب
ما ذكر من اللف افاد ان الضوء على زعمه متحرك وكل متحرك لذاته
جسم ورد بالمنع بل ذلك كله حدوث له في مقابل المضيء
بذاته او بغيره والحركة وهم محض وتخيل باطل نشا من حدوثه
في مقابل المضيء المتوهم تحركه منه ووصوله الى المقابل والحق
انه اي الضوء كيفية مغايرة للون وليس عبارة عن ظهور اللون
وانه شرط لروية اللون لا لوجوده لانها زايدة على ذاته والمتيقن
عدمها في الظلمة لا عدمه في نفسه فانتفاؤها في الظلمة لفقد شرطها
لوجود العايق الذي هو الهواء المظلم عنها لا لعدمه في نفسه
ولا يعزب عنك ان هذا من اراء الحكما والمعتزلة وان مذهب
اهل الحق ان الروية سواء تعلقت بالالوان او بغيرها هي مما
يخلقه الله تعالى في الحي على وفق مشيته ولا تشترط بضوء ولا
مقابلة ولا غيرهما على ما ياتي في مباحث رويته تعالى وكثيرا
ما تورد اراء وهم الباطلة من غير تعرض لبيان بطلانها الا ما يحتاج
الى مزيد بيان ومسموعات هي الاصوات تحدث
عندنا عقب القرع او القلع بخلقه تعالى ليس لهما ولا لتموج
الهواء فيها تاثير كساير الحوادث وعند الحكما الصوت كيفية
تحدث في الهواء المتكيف بكيفيته فيحمله الى الصماخ فيسمعه
بوصوله اليه بسببه القريب اي تموج الهواء المعلول للقرع

مبحث المسموعات

عنيفة

الذى هو امساس عنيف او القلع الذى هو تفريق بشرط مقاومة المقروع
للقارع والمقلوع للقالع كما فى قرع الماء وقلع الكرباس بخلاف القطن
لعدم المقاومة والتموج حالة شبيهة بتموج الماء تحدث بصدم
بعد صدم مع سكون بعد سكون وليس الصوت نفس التموج او
نفس القرع او القلع الذى كل منهما سبب بعيد له وان توهم بناء
على اشتباه الشئ بسببه القريب والبعيد لان التموج والقرع
والقلع ليس من المسموعات قطعا بل بما يدرك الاول باللمس لضربه
الصماخ بتموجه ويدل على وجوده اى الصوت خارج الصماخ
وعلى تعلق الاحساس به خارجه ايضا ادراك جهته ووصوله
اليه يمنة او يسرة ويدل على ذلك ايضا التمييز بين قريبه وبعيده
ولو لم يقع الاحساس به الا بالهواء الراكد فى الصماخ كما توهم لم تعرف
جهته اهى التى على الاذن السامعة او التى على خلافها وليس كذلك
اذ قد يشد السامع اذنه اليمنى مثلا ويجئ الصوت من يمينه
فيسمعه باذنه اليسرى ويعرف انه جاء من يمينه مع القطع بان
الهواء المتموج لا يصل الى اليسرى الا بعد انعطافه عن اليمين ولو لم
يقع الاحساس الا بما ذكر لم يميز بين كون الصوت من مكان قريب
او بعيد من السامع كما ان اللمس لما لم يدرك به الملموس الا من حيث
يلقاه وينتهى اليه لا من حيث انه فى اول المسافة لم تتميز جهته ولم
يعرف من اى الجهات جاء ولا من قريب او بعيد فظهر ان فى معرفة جهة
الصوت وحده من القرب والبعد دلالة على انه موجود قائم
بالهواء الخارج عن الصماخ قبل وصوله اليه وانه مدرك خارجه
ايضا لتميز جهته وهذا معنى قول الامام لما كان التمييز بين
الجهات والقرب والبعد من الاصوات حاصلا علمنا انا ندرك

الاصوات

الاصوات الخارجية حيث هى ولا ندركها حيث هى الا وهى موجودة خارج
الصماخ ويدل على كون ادراكه اى الصوت بوصول الهواء الى السامع
ميله اى الصوت مع هبوب الرياح كصوت المؤذن على عال فان
من كان هبوبها من جهته لا يسمعه لعدم وصول الهواء الى صماخه
وما ذاك الا لان الريح تميل الهواء الحامل له وتحركه الى الجانب
الذى هبت اليه فسماعه يتوقف على وصول حامله الى قوة السمع
ويدل ايضا على كون ادراكه بوصول حامله اليها تفرد من تفرد
بسماعه كمن وضع طرف انبوبة فى فمه وطرفها الاخر فى اذن
انسان وتكلم فيها بصوت عال فان الانسان يسمعه دون غيره
من الحاضرين وان كانوا اقرب منه الى المتكلم وما ذاك الا لمنع الانبوبة
الهواء الحامل للصوت من انتشاره ووصوله الى الصمخة واجيب
عنهما بان غايتهما الدوران وهو لا يفيد القطع بالسببية فيجوز
ان يكون ميل الصوت مع الريح واختصاص صاحب الانبوبة بالسماع
بسبب اخر فلا يدل على توقف السماع على وصول هواء حامل
للصوت وقد يعرض له اى للصوت مع الهواء المتموج الحامل له
رجوع على هيئته الى خلف بمصادمة جسم املس مقاوم له كجبل
او جدار كما فى الكرة المرمية الى شئ يقاومها فيحدث من تموج هواء
اخر متكيف بكيفية الهواء المصادم الراجع صوت شبيه بالصوت
الاول هو الصدى المسموع بعد الصوت الاول على تفاوت
بحسب قرب المقاوم وبعده وقد يعرض له كيفية تميزه عن صوت
اخر مثله هى الحرف وهو اما مصوت مقصور هو الحركات الثلاث
فانها معدودة عندهم فى الحروف ولا تكون الا ساكنة او مصوت
ممدود هو المدات اعنى الالف والواو والياء اذا كانت ساكنة

متولدة من اشباع حركات قبلها مجانسة لها وتسمى بالعربية حروف
المد لانها مدات للحركات فالالف من الفتحة والواو من الضمة والياء
من الكسرة واما صامت هو ما عدا المصوتة سواء كان متحركا او
ساكنا ويندرج فيه كل من الواو والياء متحركا او ساكنا وليس
حركة ما قبله مجانسة له واما الالف فلا يكون الا مصوتا لامتناع
كونه متحركا واطلاقه على الهمزة باشتراك الاسم والمراد بالحركة
والسكون هنا كيفية تعرض لحرف الصامت من امالة مخرجه
الى مخرج احدى المدات فالى الالف فتحة والى الواو ضمة والى
الياء كسرة وهواي الصامت مع المصوت المقصور يسمى مقطعا
مقصورا مثل لـ بالفتح او الضم او الكسر ومع المصوت الممدود
يسمى مقطعا ممدودا مثل لا ولو ولى ويقال لهذا المقطع الممدود
لمقطع مقصور مع صامت ساكن بعده مثل هل و قل لمماثلته
المقطع الممدود وزنا مع كونه صامتين كهاء ولام هل بينهما
مصوت مقصور هو فتحة الهاء بخلاف المقطع الممدود
فانه مجرد صامت ومصوت ممدود وليس بينهما مصوت مقصور
نحو لا والمؤلف منه اي من الحروف يسمى كلاما ولفظا ويفسر
بالمنتظم من حروف مسموعة متميزة فخرج المكتوبة والمتخيلة اذ ليست
مسموعة واصوات الطيور لعدم تميز حروفها وينقسم الى مهمل
وموضوع مركب تام وغير تام ومفرد اسم وفعل وحرف و
اللفظ اعم من الحرف والكلام وقد يخص الكلام بما يفيد بمعنى
انه يدل على نسبة يصح السكوت عليها سواء كانت انشائية كقم
وهل قام زيد ولعل زيدا قايم او اخبارية كزيد قايم وسواء كان
اللفظ مقطعا مقصورا مثل ق امر ممدودا نحو في و قوام مركبا

من المقاطع

من المقاطع كما ذكر وقد يخص اللفظ بما تالف من مقاطع فيقابله
الحرف والمقطع ومن ثم قيل اجزاء المركب الفاظ او حروف او
مقاطع فزيد قايم من لفظين و ياذا من مقطعين ويا زيد من
مقطع ولفظ وبما من مقطع وحرف وارضي واخشوا من لفظ
وحرف **ومذوقات** اصولها اي بسايطها طعوم تسعة
هي المرارة والحرافة والملوحة والحموضة والعفوصة والقبض
والحلاوة والدسومة والتفاهة حاصلة من ضرب احوال ثلاثة
للفاعل هي الحرارة والبرودة والاعتدال بينهما في احوال ثلاثة
للقابل هي اللطافة والكثافة والاعتدال بينهما لان الفاعل اما
ام حارا او باردا او معتدل والقابل اما لطيف او كثيف او معتدل
ثم يتركب عنها طعوم لا تحصى مختلفة باختلاف التركيبات
واختلاف مراتب البسايط قوة وضعفا وامتزاج شيء من
الكيفيات اللمسية بها بحيث لا تتميز في الحس وهذه المركبات قد يكون
لها اسم كالبشاعة لمركب من مرارة وقبض كما في الحضض بضم الضاد
الاولى وفتحها صمغ مر كالصبر مشهور يتداوى به والزعوقة لمركب
من مرارة وملوحة كما في السبخة وقد لا يكون لها اسم كحلاوة
وحرافة العسل المطبوخ ومرارة وتفاهة الهندبا ومرارة وحرافة
وقبض الباذنجان والفرق بين القبض والعفوصة ان القبض
يقبض ظاهر اللسان وهي ظاهره وباطنه والتفاهة المعدودة
في الطعوم هي مثل ما في اللحم والخبز وقد يقال التفه لما لا طعم له
اصلا كالبسايط ولما لا يحس له بطعم لانه لا يتحلل منه شيء يخالط
الرطوبة اللعابية بالجملة **ومشمومات** هي الروايح ولا اسماء لها
الا بالاضافة الى محالها او وصف كرايحة الورد والتفاح ورايحة

مبحث المذوقات

مبحث الكيفيات النفسية

منتنة او طيبة وانواعها كثيرة ومراتبها مختلفة شدة وضعفا غير
منحصرة كمراتب الطعوم ومنه اى من الكيف الكيفيات النفسية
اى المختصة بذوات الانفس الحيوانية بمعنى انها توجد فى الحيوان
دون النبات والجماد لا بمعنى ان بعضها كالحياة والعلم والقدرة و
الارادة لا يثبت للواجب والمجردات مع ان من قال بثبوت هذه للواجب
لم يجعلها داخلة تحت جنس الكيف فان كانت اى الكيفيات النفسانية
راسخة اى ثابتة مستحكمة فى موضوعها بحيث يعسر زوالها فملكة
اى يسمى ملكة والا اى وان لم يكن راسخة فيه فحال اى يسمى حالا
لقبولها التغير والزوال بسهولة وتغايرهما انما يكون بعوارض
مفارق لا بفصل بان تكون الصفة حالا ثم يصير بعينها ملكة
بالتدريج كالكتابة فانها فى ابتداء حصولها تكون حالا فاذا ثبتت
زمانا واستحكمت صارت بعينها ملكة كما ان الشخص من الانسان
يكون صبيا ثم يصير شيخا ومثل هذا وان قيل انه ذلك الشخص بعينه
فليس كذلك بحسب الحقيقة للقطع بتغاير العوارض المشخصة
كالحياة للحى من الاجسام واما الحيوة فى حقه تعالى فسيأتى معناها
وهى الحيوة للحى من الاجسام مبدأ قوة الحس والحركة الارادية
اى تنبعث عنها وتفيض منها قوى الحواس الظاهرة والباطنة والقوة
المحركة الى جلب المنافع ودفع المضار بتقدير العزيز العليم فهى
مغايرة لها لقضاء الضرورة بذلك بشهادة وجودها فى
العضو المفلوج للحيوان بدون حس وحركة وحفظها الجزاء
من البلاء والتفرق مع وجودها فى العضو الذابل بدون قوة
التغذية لجواز ان توجد القوة ولا يصدر عنها الاثر لمانع
واجيب بان المراد بالقوة ما يصدر عنه الاثر بالفعل بمعنى

ان القوة

ان القوة التى يصدر عنها بالفعل اثار الحيوة كحفظ الاجزاء من
التعفن والبلا هى الباقية دون التى يصدر عنها بالفعل الحس
والحركة والتغذية لا بالاعتدال المزاج زعم الحكما ان لكل نوع من
المركبات العنصرية مزاجا خاصا هو اصلح الامزجة بالنسبة
اليه مناسب للاثار والخواص المطلوبة بحيث اذا خرج
عن ذلك المزاج لم يكن ذلك النوع ثم لكل صنف من ذلك
النوع ولكل شخص من ذلك الصنف مزاج يخصه هو اصلح
بالنسبة اليه ويسمى الاول اعتدالا نوعيا والثانى صنفيا والثالث
شخصيا فالحيوة فى كل نوع من انواع الحيوانات مشروطة
عندهم وتابعة لذلك المزاج ثم يفيض عنها قوى اخرى هى
الحواس الظاهرة والباطنة والمحركة على ما مر ومشروطة عندهم
ايضا بوجود بنية اى بدن مؤلف من العناصر الاربعة مشروطة
بوجود روح حيوانى اى جسم لطيف بخارى يتكون من
لطافة الاخلاط وينبعث من التجويف الايسر من القلب
ويسرى الى البدن فى عروق من القلب مسماة بالشرايين
وذلك عندهم بناء على ما يشاهد من زوال الحيوة بانتقاض
البنية وتفرق الاجزاء بانحراف المزاج عن الاعتدال النوعى
وبعدم سريان الروح فى العضو لشدة ربط يمنع نفوذها
ورد بان غاية الدوران وهو لا يقتضى اشتراط ذلك
بحيث يمنع تلك الامور واما عند جمهور المتكلمين فليست
مشروطة بشىء من ذلك للقطع بامكان ان يخلقها الله تعالى
فى البسائط بل فى الجزء الذى لا يتجزى ولانها لو شرطت
بما ذكر فاما ان يقوم بالجزئين من البنية حياة واحدة فيلزم

واجيب بانها تقوم بالمجموع الذي هو البنية المؤلفة وليس يلزم قيام العرض بمحلين او يقوم بكل جزء حياة ويكون اشتراط كل بالاخر بطريق المعية دون التقدم فلا يلزم الدور المحال او يكون قيامها ببعض الاجزاء مشروطا بقيام حيوة بالاخر من غير عكس لمرجح في الخارج وان لم نطلع عليه لا يقال فحينئذ يمكن الحيوة غير مشروطة بالبنية حيث تحققت في الجزء الاخر من غير شرط لانا نقول عدم اشتراط قيام الحياة به بقيام حيوة بالجزء الاول لا يستلزم عدم اشتراطه بوجود الجزء الاول الذي به تحقق البنية

من شرح المقاصد للسعد رحمه الله

قيام العرض باكثر من محل واحد وهو مح او بكل جزء حياة على حدة

وح فاما ان يكون كل جزء مشروطا بالاخر فيلزم الدور او لا

فيلزم الترجيح بلا مرجح لتماثل الاجزاء واتحاد حقيقة الحيوة

والموت زوالها اي عدم الحياة عما يتصف بها بالفعل وهذا مراد

من قال عدم الحيوة عما من شانه اي عما يكون من امره وصفته

الحيوة بالفعل فهو عدم ملكة لها كالعمى الطاري بعد البصر

لا كمطلق العمى فالموت عدمي وقيل كيفية يخلقها الله تعالى

في الحي بشهادة الموت والحيوة فهو وجودي يضاد الحيوة

لامتناع وصف العدم بكونه مخلوقا ورد بان خلق بمعنى

قدر لتعلق التقدير بالوجودي والعدمي جميعا ولو سلم

فالمراد بخلقه اياه احداث اسبابه على حذف مضاف ومثل

هذا في الكلام كثير وهو وان كان خلاف الظاهر كاف في

دفع الاحتجاج وكالادراك عطف على الحيوة وهو عند

محققي الحكماء تميز وظهور وحضور للشيء في العقل الذي

هو المدرك او في آلته التي بها الادراك اذ قد يكون الادراك

بغير آلة فيكون انطباعه وارتسامه في ذات المدرك او

بآلته فيكون في محل الحس كما في الابصار والحضور في

العقل هو الحضور في آلته لا ان هناك حضورين فيه واخر

فيها فادراك المحسوسات هو الحصول عند المدرك بالحصول

في آلته ومصداق كونه حضورا عند العقل انا اذا ادركنا

شيئا فلا ريب في انه قد حصل لنا حالة لم تكن تشهد الفطرة

بانها بحصول امر لم يكن لا بزوال امر كان وما ذاك الا تميز

وظهور لذلك الشيء عند العقل وليس ذلك بوجوده

في الخارج

في الخارج اذ كثيرا ما يدرك العقل ما لا وجود له فيه كالمعدوم

والممتنع وكثيرا ما يوجد الشيء في الخارج ولا يدركه مع تشوقه

اليه بل بوجوده في العقل بمعنى انه يحصل فيه امر مناسب

لذلك الشيء بحيث لو وجد في الخارج لكان اياه وهذا هو

المراد بحصول الصورة وحضورها وتمثلها وارتسامها

ووصول النفس اليها ونحو ذلك مما لا يفهم من ادراك

الشيء سواء اما بحقيقته بان لا يكون خارجا عن ذات

المدرك كالنفس المدركة لذاتها وصفاتها فحقيقتها المتمثلة

عندها نفس حقيقتها الموجودة في الخارج ويكون ادراكها

دائما فليس هناك الا شيء واحد هو ذلك المجرد المدرك وليس

غايبا عن نفسه وكفاك بالاعتبار حاكما بتغايرهما فهو من حيث

اعتباره مشهودا يكون عالما ومن حيث اعتباره شاهدا يكون

معلوما ومن حيث اعتباره شهودا يكون علما ومرجعه الى ان

وجود الشيء اعني حصوله وحضوره لا يزيد عليه بحسب

الخارج وبهذا اندفع ما قيل ان حصول شيء لشيء وحضوره

عنده يقتضي تغايرهما ضرورة فيمتنع علم الشيء بنفسه والقول

بان النفس اذا كانت عالمة بذاتها وصفاتها كانت عالمة بعلمها

وهكذا لا الى نهاية مردود بان الاعتبارات العقلية تنقطع

بانقطاع الاعتبار او بصورته بان يكون خارجا عن ذات

المدرك ثم قد تكون صورته منتزعة من حقيقة خارجية كما في

الماديات وحاصلة في العقل ابتداء غير مفتقرة الى انتزاع من

حقيقة خارجية لكونها صورة لما هو مجرد في نفسه كادراك

المجردات ولما لا تحقق له ولا حقيقة اصلا كادراك المعدوم

والقول بان العلم لوكان بحصول الصورة المساوية للمعلوم لزم في
ادراك النفس لذاتها عدم التمايز بين الصورة وذي الصورة و
لصفاتها اجتماع المثلين مردود بان التماثل المانع من الاجتماع
انما بين هويتين وبمغايرة الهوية للصورة فان ذاتها وصفاتها
موجودات جزئية عينية مكتنفة بالعوارض وصورها آثار
وهذا لاينافي مساواتها للهوية بمعنى انها بحيث اذا وجدت في الخارج
كانت اياها هذا ثم الماهية والحقيقة كما تطلق على الصورة المعقولة
تطلق ايضا على الموجود العيني ومن ثم تارة يقال ان المعقول ليس
الا مساويا لماهيتها وتارة انه نفس ماهيتها ولمغايرتها اي الصورة
الادراكية للهوية التي بها الاتصاف كهوية الحرارة والاستدارة
لم يكن حصولها الادراكي للمدرك كحصول العرض لمحله المستلزم
للاتصاف فلم يلزم من ادراكه المعاني التي من شانها ان تكون صفات
للنفس كالايمان والجود والحلم اتصافه بها لانتفاء الحصول
الاتصافي واذا لم يلزم الاتصاف من ادراك ما من شانه ذلك
فكيف يلزم مما ليس من شانه ذلك كالحرارة والاستدارة واذا كان
الحصول الادراكي غير الحصول الاتصافي ولم يتحقق كون الاتصافي
لما من شانه الادراك مستلزما للادراك كان عدم استلزامه فيما
ليس من شانه الادراك كحصول البياض للثوب اولى فلا يرد قول
الامام لوكان الادراك نفس الحصول لكان الجسم الحار
مدركا للحرارة لحصولها فيه فبعدم استلزام كل من الحصولين
للاخر لم يلزم اتصاف المدرك بمدركاته اذ قد يتصور الكريم
البخل ولا يتصف به لعدم لزوم التصور للاتصاف ويتصف
بالكرم ولا يتصوره لعدم لزوم الاتصاف للتصور هذا

موجودات كلية وهمية مجردة لا تلحقها احكام ولا تترتب عليها صح

وللامام

وللامام هنا اعتراضات منها لوكان العلم بحصول الصورة المساوية
التي ربما تسمى ماهية الشيء لزم من تصور الحرارة والاستدارة
كون القوة المدركة حارة مستديرة وكذا جميع الكيفيات ومع
ظهور فساده يستلزم اجتماع الضدين كالحرارة والبرودة
بتصورهما ورد بان الحار ما قام به هوية الحرارة لا صورتها
وكذا جميع الصفات مع ان الهوية كما مر جزئية والصورة كلية
مجردة ومنها انا نعلم قطعا ان المدرك بالحس او العقل هو الموجود
العيني كهذا الصوت وهذا السواد والانسان فالقول بانه
مثال وشبح من ذلك الموجود لا نفسه سفسطة ورد بانه
لا نزاع في ان المدرك هو ذلك الموجود لكن ادراكه عبارة
عن حضور صورة منه ومثال عند المدرك بحصولها فيه
او في آلته ومنها انكم جعلتم المدرك للمحسوسات هو النفس
او الحس المشترك مع ان حصول الصورة ليس فيهما بل في الخيال
او غيره من الآلات كالرطوبات الجليدية للمبصرات فلوكان
الادراك هو الحصول لكان المدرك ما فيه الحصول ورد
بانا لا نجعل ادراك المحسوسات هو الحصول في الآلة بل الحصول
عند المدرك بالحصول في الآلة فلا يلزم ما ذكر وقد اندفع بهذا
اعتراض آخر هو انه لوكان مجرد الحصول عند الحس على ما هو
المراد بالمشاهدة كافيا في الادراك لكان الحاضر الذي لا
تلتفت اليه النفس مدركا وليس كذلك ومنها ان الصورة العلمية
عرض ذهني وقد جعلتموها مطابقة للموجود العيني الذي
كان جوهرا بل ماهيته وامتناع كون العرض مطابقا للجوهر ونفس
ماهيته ضروري وايضا قد جعلتموها كلية مع ان كون العرض

القايم بالنفس الجزئية جزئيا ضروري وايضا قد جعلتم العلم
تارة حصول الصورة وتارة نفسها مع ظهور الفرق بينهما
ورد بان الممتنع هو كون الشئ الواحد باعتبار واحد عرضا
وجوهرا وكليا وجزئيا لا عند اختلاف الاعتبار فكون
الصورة العقلية عرضا من حيث كونها في الحال قايمة بالموضوع
الذي هو النفس لا ينافي كونها جوهرا من حيث انها ماهية اذا
وجدت في الخارج كانت لا في موضوع وانما الممتنع كون الشئ
عرضا وجوهرا في الخارج بمعنى كونها ماهية اذا وجدت في
الخارج كانت في موضوع ولا في موضوع وكذا كونها جزئية من
حيث قيامها بالنفس الجزئية لا ينافي كليتها من حيث مطابقتها للافراد
الكثيرة بمعنى ان الحاصل في العقل من كل منها عند التجرد عن العوارض
يكون تلك الصورة بعينها هذا ثم نسبة الحصول الى الصورة
في العقل كنسبة الوجود الى الماهية في الخارج فكما ان الماهية ليس
لها تحقق في الخارج ولعارضها المسمى بالوجود تحقق اخر وانما
الزيادة بمعنى ان المفهوم من هذا غير المفهوم من ذاك فبهذا
الاعتبار صح جعل العلم تارة نفس الصورة وتارة حصولها
واستشكل بان العلم عرض موجود في الخارج بمعنى حصوله
في النفس حصولا متاصلا موجبا لاتصافها به كساير صفاتها
ولا كذلك الصورة اذ لا حصول لها الا في النفس وليس حصولا
اتصافيا كحصول العرض لمحله على ما مر واجيب بانه لا كلام في
قوة هذا الاشكال بل اكثر الاشكالات الموردة على كون الادراك
صورة وغاية ما يقال ان الصورة قد تؤخذ من حيث ان الحصول
نفسها فتكون عرضا قايما بالنفس حاصلا لها حصولا متاصلا

اتصافيا فيكون موجودا عينيا كساير صفاتها وقد تؤخذ من حيث
ان الحصول غيرها فتكون صورة وماهية لا الوجود العيني الذي
ربما كان من الجوهر فلا تتصف النفس بها ولا تحصل هي لها حصولا
متاصلا وهي بهذا الاعتبار مفهوم لا تحقق له الا في الذهن و
اطلاق المعلوم عليها تجوز اذ المعلوم ما له صورة في العقل
لا نفس الصورة ومنكروا الوجود الذهني وحصول الصورة
وهم المتكلمون جعلوه اي الادراك اضافة اي تعلقا ونسبة
بين العالم ومعلومه بها يكون عالما به معلوما له فلا بد منها في كون
الشئ عالما بشئ او جعله من عرفه من الاشاعرة بانه صفة توجب
تميزا لا يحتمل نقيضا صفة ذات اضافة اي ذات نسبة هي
العالمية فهنا امران علم هو تلك الصفة واضافة هي العالمية
المسماة تعلقا فورد على قولهم بانه مجرد اضافة او صفة ذات
اضافة العلم بالمعدومات ممتنعة كانت او ممكنة فانا مع عدم
تحققها في الخارج نحكم عليها ولا يمكن ذلك الا بتصورها والا
لم تتحقق في الذهن فلم يتصور تعلق بينها وبين العالم بها والواقع
خلافه والتعلق انما يتصور بين امرين متمايزين ولا تمايز الا
بان يكون لكل منهما ثبوت في الجملة واذ لا ثبوت في الخارج
فيكون في الذهن ولزم القول بالصورة كما قالوا العلم حصول
الصورة وارادوا انه الصورة الحاصلة فيه بشهادة انهم
جعلوه من مقولة الكيف مع تعريفهم له بحصول الصورة
ومعلوم ان الحصول ليس من هذه المقولة وانما لزم القول
بها لانه اي الادراك معنى واحد لا يختلف الا بالاضافة الى
المدرك والمدرك فاذا علم في موضع انه ليس نفس الاضافة

علم كونه كذلك مطلقا فان اورد العلم بما ذكر على القول بالصورة
ايضا من حيث انها انما تكون لذى صورة اما فى الخارج فلا
يكون معدوما فالكلام فيه او فى الذهن فيكون فيه من
المعدوم امر هو الصورة وامر اخر له الصورة وهو بط
لم يقل به احد قلنا ليس فى الذهن الا امر واحد هو الصورة
ومعنى كونها صورة للمعدوم ان له وجودا غير متاصل
اى هى بحيث لو امكن فى الخارج تحققها وتحقق ذلك المعدوم
لكانت اياه والتغاير الاعتبارى كاف فى حصول شيء لشيء
كما فى علم الشيء بنفس ذاته فهى من حيث قيامها بالذهن و
حصولها فيه علم تتصف به النفس ومن حيث ذاتها وماهيتها
العقلية اعنى مع قطع النظر عن قيامها بالذهن معلوم له وجود
غير متاصل فهما متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا وهذا
بخلاف الموجود فانما فى الذهن علم وما فى الخارج معلوم
وبهذا اندفع اشكال نشأ من تصريحهم بان الصورة انما
تكون اذا كانت مطابقة للخارج هو ان هذا انما يكون فى
صور الاعيان الخارجية واما المعدومات من الاعتبارات
وغيرها فمعنى مطابقتها ما ذكرنا هذا ولابن سينا فى الشفا
اعتراف بان العلم بالممتنعات ليس حصول الصورة حيث
قال المستحيل لا يحصل له فى العقل صورة ولا يمكن ان يتصور
شيء هو اجتماع النقيضين بل تصور المستحيل انما يكون
على سبيل التشبيه بان يعقل مثلا بين السواد والحلاوة امر
هو الاجتماع ثم يقال مثل هذا لا يمكن بين السواد والبياض
او على سبيل النفى بان يحكم العقل بانه لا يمكن ان يوجد مفهوم

هو اجتماعهما وعلى هذا احمل فى المواقف قول ابى هاشم
العلم بالمستحيل علم لا معلوم له بناء على ان المفهوم شيء و
المستحيل ليس بشيء وبه اندفع قول الامام انه تناقض اذ لا
معنى للمعلوم سوى ما تعلق به العلم ولا حاجة الى قول
الامدى ان له ان يصطلح على ان لا يسمى ما تعلق به العلم
من المستحيلات معلوما وانواعه اى انواع الادراك اربعة
احساس وهو ادراك الشيء الموجود فى المادة الحاضر
عند المدرك على هيات محسوسة مخصوصة به كالاين
والوضع وتخيل وهو ادراكه مع تلك الهيات لكن فى
حال التى غيبته وحضوره وتوهم وهو ادراك لمعان غير
محسوسة من الكيفيات والاضافات مخصوصة بشيء
جزئى موجود فى المادة وتعقل وهو ادراك الشيء من
حيث هو هو فقط لا من حيث شيء اخر سوا اخذ وحده
او مع غيره من الصفات المدركة فالاحساس مشروط
بحضور المادة واكتناف الهيئات وكون المدرك جزئيا
والتخيل مجرد عن الشرط الاول والتوهم عن الاولين و
التعقل عن كلها بمعنى تجرد الصورة عن العوارض المادية
الخارجية وان كان لا بد من الاكتناف بالعوارض الذهنية
كتشخصها من حيث حلولها فى النفس الجزئية وعرضيتها وحلولها
فى تلك النفس ومقارنتها لصفات تلك النفس وقد يسمى
الكل اى كل من الاحساس والتخيل والتوهم والتعقل الشامل
لها مطلق الادراك علما فيسمى الاحساس ايضا اى الادراك
بالحواس الخمس الظاهرة كما قال الشيخ علما بمتعلقاتها

انواع الادراك

فالابصار والسمع والشم والذوق واللمس اى الادراك بالباصرة
والسامعة والشامة والذائقة واللامسة علم بالمبصر والمسموع
والمشموم والمذوق والملموس فهذه الحواس عنده وسايل يتوصل
بها الى تلك العلوم كما يتوصل بالوجدان والبديهة والنظر الى العلوم
المفادة بها ورده جمهور المتكلمين بانا نجد فرقا ضروريا بين العلم
بهذا اللون وابصاره وبين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين
العلم بهذه الرايحة وشمها وكذا فى البواقى واجيب بانا لا نمنع ان
ما تعلق به الاحساس يمكن ان يتعلق به العلم بطريق اخر ولو سلم
فيجوز ان يكونا علمين مختلفين ماهية وهوية وضعف بان
الضرورة قاضية بامكان تعلق علم اخر به بشهادة حكمنا عليه
عند عدم الاحساس ايضا وبان مرادهم نفى ان تكون حقيقة ادراك
شئ بالحس نفس حقيقة ادراكه المسمى بالعلم بحيث لا تفاوت
الا فى طريق الحصول كما فى العلم بشئ بطريق النظر والحدس و
الالهام وحيث سلم اختلافهما نوعا صار النزاع لفظيا
راجعا الى ان لفظ العلم اسم لمطلق الادراك او لنوع منه
والحق مخالفة تسمية الاحساس للغة والعرف او يسمى به
ما عدا الاول من التخيل والتوهم والتعقل لموافقة تسميتها به
لهما او يسمى به الاخير وهو التعقل لانه اسم له وقد يخص
اسمه بادراك الكلى او المركب فيسمى ادراك الجزئى او البسيط
معرفة او يسمى به احد اقسام التصديق وهو التصديق الجازم
المطابق الثابت المعبر عنه باليقين المقارن للجزم والمطابقة
والثبات ويسمى الخالى عن الجزم من اقسامه ظنا لامكان
النقيض ويسمى الخالى عن المطابقة جهلا مركبا لاعتقاده الشئ

على خلاف

على خلاف ما هو به مع اعتقاده انه يعتقده على ما هو به اعتقادا
جازما غير مطابق سوا استند الى شبهة او تقليد فليس الثبات
معتبرا فيه ويسمى الخالى عن الثبات اعتقادا كاعتقاد المقلد
لزواله بالتشكيك وقد لا يعتبر فى التقليد مطابقة فينقسم
الى صحيح وفاسد والمعتبر فى اليقين ان يكون بحيث لو خطر
النقيض بالبال الحكم بامتناعه وفى الظن انه لو خطر لحكم بامكانه
حتى ان كلا منهما اعتقاد بسيط لا مركب من حكمين بان يكون
اليقين مقارنا للحكم بامتناعه والظن مقارنا للحكم بامكانه و
بما ذكرنا قد انحصر مطلق التصديق فى العلم والجهل المركب
والاعتقاد والظن لان غير الجازم لا بد ان يكون راجحا لانه اقل
مراتب الحكم اعنى قبول النفس واذعانها لوقوع النسبة او لا وقوعها
واما الشك وهو تساوى الطرفين والوهم وهو ملاحظة
المرجوح فتصور اى كل منهما تصور لا حكم معه اصلا فقول الامام
واتباعه ان غير الجازم ان كان راجحا فظن او مساويا فشك
او مرجوحا فوهم محل نظر اذ الشك تردد فى الوقوع واللا
وقوع والوهم ملاحظة الطرف المرجوح وكلاهما تصور لا
حكم معه والذهول عن الصورة الادراكية ان انتهى الى زوالها
عن القوة المدركة والحافظة معا فنسيان يحتاج فى حصولها
الى سبب جديد والا ينتهى الى زوالها الا عن المدركة فقط
مع بقائها فى الحافظة فسهو يتنبه لها الساهى بادنى تنبيه
فتعود اليه والجهل البسيط عدم ملكة للعلم عما من شانه
العلم وليس ضدا له بل مقابل له مقابلة العدم والملكة قال
الامدى ويضاد النوم والغفلة والموت لانه عدم العلم

عما من شانه ان نقوم به العلم وذلك غير متصور في حالة النوم
والخوية والجهل المركب وهو كما مر اعتقاد جازم غير مطابق
يضاده اى يضاد العلم وان لم يكن صفة ثبات لصدق
الضد عليهما اذ هما معنيان وجوديان يمتنع لذاتيهما
اجتماعهما في محل واحد وبينهما ايضا غاية الخلاف
وليس البسيط ضدا له ولا للشك والظن والنظر لجامع
كل منها بخلاف العلم فانه يضادها وقيل يماثله اى الجهل
المركب عند بعض المعتزلة يماثل العلم فامتناع اجتماعهما
ليس لتضادهما بل لتماثلهما اذ هما حقيقة واحدة ولا اختلاف
بينهما الا بالنسبة الى المتعلق اعنى بالمطابقة اولا مطابقة
فان العلم مطابق لمتعلقه والجهل غير مطابق له وهى عارض
خارج والخارج لا يدخل في حقيقة المنتسبين والاختلاف
به يوجب الاختلاف بالذات واذ لا اختلاف بينهما الا
بما ذكر لزم اشتراكهما في تمام الماهية وايضا من اعتقد
ان زيدا في الدار جميع النهار وكان فيها الى الظهر ثم خرج كان
له اعتقاد واحد مستمر لا اختلاف في ذاته مع انه كان
علما ثم انقلب جهلا والانقلاب لا يكون الا في امر عارض
مع اتحاد الذات فهما متماثلان انقلب احدهما الى الاخر
باختلاف عارض المطابقة اولا مطابقة ورد بان من
صفات العلم حصوله بالنظر الصحيح وهو غير متصور في
الجهل اتفاقا فلا يكون مماثلا له مع ما عورض به من ان
المتماثلين ما اشتركا في اخص صفات النفس والمطابقة
ولا مطابقة اخص صفاتها للعلم والجهل المركب فالاختلاف

فيه

فيه يستلزم الاختلاف في الذات وقد يجعل هذا منعا اى لا نسلم
ان الاختلاف بعارض لازم لا يوجب الاختلاف بالذات بخلاف
غير اللازم ثم لا نسلم ان الذات واحدة بل الاعتقادات متجددة
فما دام زيد في الدار فالمتجدد علم واذا خرج صار جهلا والعلم
اما قديم لم يسبقه عدم وهو علم الله تعالى او حادث يسبقه
عدم وهو ما عداه ثم قد يكون بالقوة اى الاستعداد الحاصل
للعلوم الضرورية بالحواس الظاهرة والباطنة كما يستفاد
بحاسة اللمس ان هذه النار حارة فتستعد النفس للعلم بان
كل نار حارة وقس على ذلك وللنظرية بالضروريات بان ترتب
فيكتسب النظرى كما اذا علم ان شرط انتاج الشكل الاول
كلية كبراه لاندراج الاحكام الجزئية فيها فتستعد النفس
للعلم بان كل مقدمة كلية تصلح ان تجعل كبرى له لاستخراج
الاحكام الجزئية المندرجة فيها من القوة الى الفعل ومن
ثم سميت اصلا وقاعدة وقانونا والاحكام فروعا واستخراجها
تفريعا وقد يكون بالفعل اجمالا وهو حضور صورة بسيطة
بان يلاحظ امر بسيط اجمالى كما يقع لمن علم مسئلة فغفل عنها
ثم سئل فان جوابها يحضر في ذهنه دفعة واحدة من غير
تفصيل وحقيقته حال البسيط الاجمالى هو مبداء التفاصيل
الحاصلة في ثانى الحال عند تقريره ملاحظا تفصيله بملاحظة
اجزائه جزا فجزا فالحاضر في ذهنه اولا امر بسيط اجمالا او
يكون بالفعل تفصيلا وهو حضور صورة المركب بحيث تعرف
اجزاؤه متميزا بعضها عن بعض بان تلاحظ التفاصيل عند ملاحظة
كل منها على انفراده وشبه ذلك بما اذا نظرنا الى الصحيفة دفعة

واحدة فلا ريب انا نجد حالة اجمالية من الابصار ثم اذا حدقنا النظر
وابصرنا كل حرف حرف منفردا وجدنا حالة اخرى من الابصار
فالاولى بمنزلة الاجمالي والثانية بمنزلة التفصيلي والفرق
بينهما بالوجدان هذا والحاصل في الاجمالي صورة واحدة
مطابقة لكل الاجزا من غير ملاحظة تفصيلها وفي التفصيلي
صور متعددة كل واحدة منها تطابق واحدا من الاجزاء
منفردا وانقلاب العلم النظري ضروريا جايز اتفاقا من المتكلمين
فجوازه عندنا بان يخلق الله تعالى في العبد علما ضروريا متعلقا
بما تعلق به علمه النظري وعول المعتزلة في جوازه على تجانس
العلوم وهو ممنوع ولو سلم فالاختلاف النوعي او الشخصي قد يكون
مانعا من ان يصح على بعضها ما صح على بعض ومنعوا وقوعه بما كلفنا به
كالعلم بالله تعالى وصفاته حذرا من لزوم التكليف بغير المقدور
اذ بانقلابه ضروريا يصير غير مقدور والتكليف به قبيح عندهم
يمتنع وقوعه من الله تعالى ومعنى كلامهم وان افهم لزوم
نفي الجواز دون مجرد الوقوع هو ان انقلاب العلم بالله تعالى وصفاته
ضروريا جايز نظرا الى كونه علما وانما امتنع وقوعه لعارض خارجي
هو كونه مكلفا به وفي عكسه اي عكس انقلاب النظري ضروريا
وهو انقلاب الضروري نظريا خلاف فمنعه اكثر المتكلمين حذرا
من لزوم جواز خلو نفس العاقل عن العلم بان الكل اعظم من الجزء
وبان لا واسطة بين النفي والاثبات وبان الضدين لا يجتمعان
الى غير ذلك من الضروريات اللازمة له اذ من حكمها عادة ان
تتوالى ولا يتاتى الانفكاك عنها ولا الشك فيها ويستحيل الخلو عنها
مع التوجه والالتفات وساير شرايط حصولها هذا وقد

ضعف

ضعف تعويلهم في استحالة خلوه عن الضروري على الوجدان بان
غايته الدلالة على عدم الخلو دون استحالته ولو سلم فالخلو عنه
انما يمتنع ما دام ضروريا وبعد انقلابه نظريا لا يبقى هذا الوصف
وجوز القاضي وغيره انقلابه نظريا تعويلا على ان العلوم متجانسة
اي متماثلة متفقة الحقيقة بناء على ما هو اصطلاح المتكلمين
وحكم الامثال واحد فيجوز على كل منها ما جاز على الاخر كما يجوز
على الانسانية التي في زيد ما جاز على التي في بكر نظرا الى نفس
الانسانية لا الى التعلق بالمعلومات والتشخص الحاصل بالخصوصيات
بناء على انهما من العوارض التي ليست مقتضى الذات وقد اراد القاضي
بالعلم ما هو احد اقسام التصديق اعتمادا على اشتهاره بين المتكلمين
او اراد ان حقيقة الكل هي الصفة الموجبة للتميز وان التصورات
متماثلة وكذا التصديقات فيجوز على الضروري من كل منهما ان
ينقلب الى النظري منه واجيب بعد تسليم التجانس بانه ان
اريد بالجواز عدم الامتناع اصلا فمجرد التجانس لا يقتضيه لجواز
ان يمتنع بالعوارض والخصوصيات على البعض ما جاز للبعض
او عدم الامتناع بالنظر الى ماهية العلم فغير المتنازع
واما قول الامدي ولو سلم التجانس فالاختلاف بالنوع
والتشخص لا شك فيه فلعل التنوع او التشخص يمنع ذلك
فمبني على انه فهم من التجانس الاشتراك في الجنس كما هو
اصطلاح الفلاسفة هذا وقد يتعجب منه كيف خفي عليه
اصطلاح المتكلمين وان تمثل القاضي لا يجعل الاشتراك فيه
شاهدا على انه يجوز على كل ما جاز على الاخر وكما جرى
في انقلاب الضروري نظريا خلاف كذلك جرى في تعدد

العلم بتعدد معلومه اى متعلقه خلاف فذهب الشيخ
وكثير من المعتزلة الى انه يمتنع ان يتعلق الواحد منه باكثر من
معلوم اذ لو جاز تعدده به للزم جواز تعلقه بامور غير
متناهية فيلزم ان يكون احدنا عالما بعلم واحد معلومات
لا تتناهى و هو بط قطعا وجوزه بعض اصحابنا قياسا
على علمه تعالى فانه علم واحد متعلق بمعلومات غير متناهية
موجب له تعالى الاحاطة منزه عن كونه ضروريا او كسبيا
قلنا قياس بلا جامع فيكون بط وجعل الامام الخلاف مبنيا
على الخلاف فى تفسير العلم اهو مجرد اضافة فيمتنع تعلق
الواحد بمتعدد او صفة ذات اضافة فيجوز ان يكون
للواحد تعلقات بامور متعددة ومحل الخلاف هو
تعلقه بمتعدد على التفصيل ومن حيث انه كثير فلا يكون
تعلقه بمجموع مشتمل على الاجزاء من هذا القبيل ما لم
تلاحظ الاجزاء على التفصيل وآورد فى المقاصد على الامام
الجواز الذهنى اعنى عدم الامتناع عند العقل نظرا الى كون
العلم صفة ذات اضافة فانه لا يستلزم الجواز الخارجى
اعنى عدم الامتناع فى نفس الامر لجواز ان يمتنع بدليل خارجى
وقال الباهلى منا يمتنع تعلقه بمعلومين نظريين والا لزم
اجتماع نظرين فى علم ضرورة ان النظر المودى الى وجود
الصانع غير المودى الى حدوثه ورد بمنع اللزوم لجواز
ان يكون المعلومان بعلم واحد حاصلين بنظر واحد اذ لا يمتنع
ان يحصل امور متعددة كالنتيجة ونفى المعارض وكون
الحاصل علما لا جهلا وقال امام الحرمين تبعا للقاضى

يمتنع

يمتنع تعلقه بمعلومين يجوز انفكاكه باحدهما عن العلم
بالاخر ومحله اى محل العلم الحادث هو القلب سمعا
قال تعالى فتكون لهم قلوب يعقلون بها ان فى ذلك لذكرى
لمن كان له قلب افلا يتدبرون القران ام على قلوب اقفالها
ومحله عندنا اهل الحق غير معين عقلا لجواز ان يخلقه الله
تعالى فى اى جوهر شاء من جواهر بدن الانسان وغيرها اذ
البنية على ما مر ليست شرطا للعلم والحياة فاى جزء من اجزائه
قام به العلم كان عالما ولا خلاف بين العلماء فى توسط
الالات اعنى المشاعر العشرة الاتية فى الجزئيات اى لم يصدر
عنهم خلاف فى كونها واسطة بين جزئيات العلم ومتعلقاتها
هذا كلام كثير من المحققين ان القلب ليس العضو المخصوص
فى جميع الحيوانات بل هو الروح المسمى بالقوة العاقلة والنفس
الناطقة الذى به امتياز الانسان والذى يلوح به كلام
الحكما ان محل العلم بالكليات هو النفس الناطقة المجردة و
بالجزئيات هو المشاعر لكن محققوهم على ان محل الكل هو
النفس الناطقة الا انه فى الكليات يكون بالذات وفى
الجزئيات بتوسط الالات ومناط التكليف اى لزام المكلف
ما فيه كلفة هو العقل لتوقف اهليته لذلك عليه فلا يتوجه
الى فاقديه من صبيان وبهائم ومجانين والمراد به القوة
الحاصلة عند العلم ببعض الضروريات كالواحد نصف
الاثنين بها يهتدى القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها
ثم توصله الى اكتساب النظريات فيدركها بتامله اى التفاته
وتوجهه اليها بتوفيق الله تعالى والهامه لا بتاثير النفس

او توليدها اذ الافكار معدات للنفس وفيضان المط انما هو بالهامه
تعالى وهذا معنى قول الامام انها غريزة يتبعها العلم بالضروريات
عند سلامة الالات وقول من قال انها نور يضيء به طريق يبتدئ
به من حيث ينتهي اليه درك الحواس فيبتدي المط اى يظهر
للقلب اى الروح المسمى قوة عاقلة ونفسا ناطقة فيدركه بتأمله
بتوفيقه تعالى اى هي قوة بها ينتقل من الضروريات الى النظريات
والمعنى انها قوة شبيهة بالنور بجامع حصول الادراك بذلك
النور يضيء اى يصير ذا ضوء طريق يبتدئ بذلك الطريق والمراد
به الافكار وترتيب المبادى الموصلة الى المطالب ومعنى اضائتها
صيرورتها بحيث يهتدي القلب اليها ويتمكن من ترتيبها وسلوكها
توصلا الى المط وقوله من حيث ينتهي اليه متعلق بيبتداء و
ضمير اليه عايد الى حيث اى من محل ينتهي اليه ادراك الحواس
اى ارتسام المحسوس في احدى الحواس الخمس الظاهرة فلزم ان
يكون نهاية ادراكها بداية ادراك العقل وهذه تسميها الحكما
عقلا بالملكة على ما مر وهي ثاني مراتب النفس الاربع المرادة بقول
الشافعي وغيره انها الالة المميزة بين الحسن والقبيح هذا وقد
اطلق الحكماء وغيرهم لفظ على معان منها ما ذكر ومنها الجوهر
المجرد في ذاته وفعله بمعنى انه ليس جسما ولا جسمانيا ولا يتوقف
افعاله على تعلقه بجسم وهذا معنى الجوهر المجرد الغير المتعلق
بالجسم تعلق تدبير وتصرف وزعم الحكما ان العقل بهذا المعنى
اول ما صدر من الواجب تعويلا على دلايل واهية مبنية على
مقدمات فاسدة ككون الواحد لا يصدر عنه الا الواحد
ومنها قوة للنفس الانسانية بها يتمكن من ادراك الحقايق وهذا

العقل معنى العقل

معنى

معنى الاثر الفايض عليها من العقل بالمعنى الاول ومنها غريزة يلزمها
العلم بالضروريات او نفس العلم بها وهذا معنى العلم بوجوب
الواجبات واستحالة المستحيلات وجواز الجايزات ومنها ملكة
حاصلة بالتجارب يستنبط بها مصالح واغراض وهذا معنى ما
يحصل به الوقوف على العواقب ومنها هيئة محمودة للانسان
في كلامه وحركاته وسكناته الى غير ذلك من المعاني المتقاربة و
المتفاوتة وقد يطلق العقل على قوة للنفس بها تكتسب العلوم و
هو معنى اخر للعقل باعتباره يحصل لها مراتبها الاربع فمما مر
حاصل معناه حصول شرايط الوصول وانكشاف الحجب عن
المطالب والتهدي الى طريق التوصل الى المقاصد واما هذا
فمعنا قابليتها الاشراق هذه المعاني الى ان تحمل جميع الاثار و
تحصل غاية المط وهذا يتناول تلك المراتب ومعنى تصرف
القلب فيما ارتسم في الحواس ان يدرك الغايب من الشاهد
اى يستدل من الاثار واللوازم على المؤثرات والملزومات
كاستدلاله بالعالم وتغيراته على ان له صانعا قديما غنيا عما
سواه بريئا عن النقايص وان ينتزع الكليات من الجزئيات
كانتزاعه من الاحساس بحرارة هذه النار ان كل نار حارة و
كذا في التصورات مثلا ينتزع من الجزئيات المكتنفة بالعوارض
المشخصة واللواحق الخارجية حقايقها الكلية هذا وان
احتجت الى زيادة بيان لتلك المراتب فاستمع لما يتلى ان
للنفس الناطقة الانسانية قوتين مبداء الادراك وهي
باعتبار تأثرها عما فوقها كاملة في ذاتها وتسمى عقلا
نظريا ومبداء الفعل وهي باعتبار تأثيرها في البدن مكملة له

تأثيرا اختياريا ويسمى عقلا عمليا وللنظرية في تصرفاتها في الضروريات
وترتيبها لاكتساب الكمالات اربع مراتب لان النفس وان
خلت في مبدأ فطرتها عن العلوم مستعدة استعدادا
يسمى عقلا هيولانيا تشبيها له بالهيولى الاولى الخالية في
نفسها عن جميع الصور القابلة لها بمنزلة استعداد الطفل
للكتابة فاذا ادركت الضروريات واستعدت لحصول
النظريات فعقلا بالملكة لحصول ملكة الانتقال كاستعداد
الامي لتعلم الكتابة فاذا ادركت النظريات وحصل لها قدرة على
استحضارها متى شاءت بلا تجشم كسب جديد فعقلا بالفعل
لشدة قربه من الفعل بمنزلة استعداد قادر على الكتابة لا يكتب
وله ان يكتب متى شاء فاذا كانت النظريات حاضرة عندها
مشاهدة لها فعقلا مستفادا وكمالا لاستفادة هذه
القوة من العقل الفعال وذلك بمنزلة الكاتب حين يكتب
فالكمال من هذه المراتب هو الرابع وباقيها وسايل اليه والاستعدادات
متفاوتة فالهيولاني استعداد بعيد وما بالملكة استعداد
متوسط وكلاهما وسيلتان الى تحصيل الكمال ابتداء وما
بالفعل استعداد قريب ووسيلة الى استحضار الكمال
واسترداده بعد زواله اذ الانسان لشواغله لا يتاتى له
استبقاء ذلك الكمال بعد حصوله فلابد له من استعداد
يتوصل به الى استدامته بطريق الاسترجاع ومن ثم كان
الكمال مقدما على ما بالفعل في الوجود لانه انما يكون بعد
التحصيل والاحضار فجعله رابعا انما هو باعتبار كونه
غاية ورئيسا مطلقا يخدمه ساير القوى وجعل المرتبة

الثانية

الثانية وهي ادراك البديهيات مرتبة على وجه يوصل الى النظريات
مناط التكليف لانها ترتفع الانسان عن درجة البهايم ويشرق
عليه نور العقل بحيث يتجاوز ادراك المحسوسات وكالارادة وهي
كساير الوجدانيات واضحة عند العقل تسهل معرفتها ولا تلتبس
بغيرها الا انه يعسر تعريفها بما يفيد كنه حقيقتها وتغاير الشهوة
في الوجود كما ان مقابلها ويسمى كراهة يغاير النفرة اذ قد يريد الانسان
ما لا يشتهيه بل ينفر عنه كشرب دواء كريه ينفعه وقد يشتهي
ما لا يريده بل يكرهه كاكل طعام لذيذ يضره فقد وجد كل منهما بدون
الاخرى وقد يجتمعان كاكل طعام لذيذ ينفعه ولتعلقها اي
الارادة جدا تعلقا شديدا بالقوة الادراكية كالشهوة التي
هي توقان النفس الى امر مستلذ اي كتعلق الشهوة بالطبيعة قيل
وعليه اكثر المعتزلة هي اعتقاد النفع لان نسبة القدرة الى طرفي
الفعل سواء فما دام الاستواء لا يتصور منه ترجيح فاذا وقع في
القلب اعتقاد نفع او ظنه ترجح به ذلك الطرف وصار
مؤثرا عنده او هي كما ذهب اليه بعضهم ميل يتبعه اي يعقب
اعتقاد النفع او ظنه وذهب ايمتنا الى انها قد توجد بدون
اعتقاد نفع او ميل يتبع النفع فلا شيء منهما بلازم لها
فضلا عن ان يكون نفسها وانكر المعتزلة ذلك وادعوا الضرورة
بانه لابد من مرجح وعورضوا بالضرورة كما في الامثلة التي يرجح
فيها المختار احد طرفين متساويا من جميع الوجوه بمجرد ارادته
من غير توقف على طلب مرجح من اعتقاد نفع او ميل في ذلك
الطرف فان الهارب من سبع اذا عن له طريقان متساويان
في مطلوبه الذي هو النجاة يختار احدهما ولا يفتقر في اختياره

اياه الى مرجح له منهما بل يرجحه بمجرد ارادته ومعلوم ضرورة
انه لدهشته وحيرته لا يخطر بباله طلب مرجح به يختار
احدهما بل لا يطلب في تلك الحالة سوى النجاة بشهادة لو
فقدم رجحا لم يقف متفكرا فيه حتى يفترسه وكذا عطشان
عنده قدحا ماء فانه يختار احدهما بلا داع يدعو اليه فقد
ثبت بالضرورة في هذه الامثلة وجود الارادة بدون
اعتقاد نفع وظنه وبدون ميل تابع لها اذ لا وجود لتابع
بدون متبوع فالترجيح فيما ذكر ونحوه عند ايمتنا انما
هو بمحض الارادة بدون اعتقاد نفع او نحوه وتعريفها
اى الارادة كما عرفها ايمتنا بصفة بها يرجح الفاعل احد
مقدوريه من فعل او ترك لا يفيد حقيقتها لانه تعريف
رسمي وهذا معنى القول بانها صفة مخصصة لاحد طرفي
المقدور بالوقوع وهو كما لا يقتضي كونها من جنس الاعتقاد
او الميل لا ينفيه ولا يقتضي ايضا كون متعلقها مقدورا اذ
يجوز ان يكون صفة تتعلق بالمقدور وغيره ويكون من
شانها الترجيح والتخصيص لاحد طرفي المقدور ومن ثم
جاز ارادة الحياة والموت وبطل القول بان متعلق الارادة
على تفسيرها هذا لا يكون الا مقدورا فيمتنع تعلقها بالارادة
او الكراهة وعكسه الا اذا جعلناهما من مقدورات
العبد باقدار الله تعالى وصح القول بالفرق بين الارادة
والشهوة بان الارادة قد تتعلق بالارادة وبالكراهة بان
يريد الانسان ارادته لشيء او كراهته له وكذا الكراهة ولا
يلزم منه كون الشيء مرادا ومكروها معا لان ارادة الكراهة

وكراهة

وكراهة الارادة لا يوجب ارادة المكروه وكراهة المراد و
هذا بخلاف الشهوة فانها لا تتعلق بنفسها واذا ذكرت
متعلقة بها كانت مجازا عن الارادة اذ لا معنى لاشتهاء
الانسان شهوته لشيء الا بمعنى ارادته له كما اذا قيل لمريض
ما تشتهي فقال اشتهي ان اشتهي اى اريد ان اشتهي وكذا
النفرة لا تتعلق بنفسها هذا والحكماء لما ذهبوا الى ان الله تعالى
موجب بذاته لا فاعل باختياره وارادته وعلموا ان في نفي
الارادة عنه شناعة والحاقا لافعاله بافعال الجمادات
حاولوا اثبات كونه مريدا على وجه لا ينافي كونه موجبا
فزعموا ان الارادة عبارة عن العلم بما هو عند العالم كمال
وخير من حيث كذلك او عن العلم بكون الفاعل عالما بما
يفعله اذ كان ذلك العلم سببا لصدور ذلك الفعل عنه
حال كونه غير مغلوب ولا مكره والله تعالى عالم بذلك
فيكون مريدا واعترض عليهم بان الارادة والكراهة لو كانا
نوعين من العلم لاختصا بذوي العلم واللازم باطل بشهادة
اخذ الحركة بالارادة في تعريف مطلق الحيوان فاجابوا بان
المراد بالارادة المشتركة بين الحيوانات حالة ميلانية الى
الفعل او الترك وهي منتفية عن الواجب وقال الشيخ واتباعه
ارادة الشيء كراهة ضده بعينها عند مريده اذ لو كانت
مثلها او ضدها لامتنع اجتماعهما او خلافها فبان لا
يكونا مثلين ولا ضدين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد
الاخر ومع خلافه هذا شان المتخالفين كالسواد المخالف
للحلاوة يجتمع مع ضدها الذي هو الحموضة ومع خلافها

كالرايحة فيلزم اجتماع ارادة الشيء مع ارادة ضده لا
كراهة الضد ارادة الضد واجيب بانا لانم جواز اجتماع
كل من المتخالفين مع ضد الاخر لجواز ان يكونا متلازمين
فيمتنع اجتماع الملزوم مع ضد لازمه او ضدين لامر
كالشك للعلم والظن المتخالفين ويمتنع ان يجامعه شيء
منهما لاستلزامه اجتماع ضدين وعورض بان شرط
ارادته وكراهته ان يكون مشعورا به وقد يراد ويكره بدون
شعور بضده اذ ارادته لا تستلزم كراهة ضده فضلا عن
ان تكون نفسها قيل مراد الشيخ بانها نفسها انما هو حال الشعور
بالضد بمعنى انها نفس كراهة الضد المشعور به وقال
القاضي ابو بكر الباقلاني والغزالي تستلزمها اي ارادة
الشيء تستلزم كراهة ضده المشعور به اذ لو لم يكن مكروها
بل مرادا للزم ارادة الضدين مع كونها محالا اذ الارادتين
المتعلقتين بضدين متضادتان واجيب بمنع الملازمة
لجواز ان لا تتعلق بالضد كراهة ولا ارادة ككثير من
الامور المشعور بها او يكون كل من الضدين مرادا من وجه
على السواء او مع ترجح احدهما بما فيه من نفع راجح على
نفع الاخر هذا مع انه لو صح ما ذكر لكانت كراهته
ايضا مستلزمة ارادة ضده المشعور به فيلزم من ارادة
ما له ضدان ان يكون كل منهما مكروها لكونه ضد المراد
ومرادا لكونه ضد المكروه وهو محال الا ان تخص الدعوى
بما له ضد واحد ويعتبر تغاير الجهتين لكنه اذا اعتبر
ذلك فتجويز ارادة كل من الضدين لجهة لا يصلح ان يبرز

فى معرض

تعريف القدرة

في معرض ابطال حكم القاضي بالاستلزام لجواز ان يكون كل منهما
مكروها ايضا لجهة وكالقدرة وهي اخص من القوة ومن
ثم اعتبر بعضهم في كون القوة قدرة مقارنتها للقصد
والشعور ففسر القدرة بانها صفة شانها تؤثر وفق الارادة
فخرج ما لا يؤثر من الصفات كالعلم وان توقف تاثير القدرة
عليه وما يؤثر لا على وفقها كالقوى بصفة النباتية والعنصرية
ودخل بقيد الشانية القدرة الحادثة وان كانت غير مؤثرة
عند الشيخ اذ ليس المراد التاثير بالفعل بل بالقوة بمعنى انها
صفة من شانها التاثير والايجاد وقد صرح به الامدي
حيث قال القدرة صفة وجودية من شانها تاتي الايجاد
والاحداث بها على وجه يتصور ممن قامت به الفعل بدلا
عن الترك والترك بدلا عن الفعل والقدرة الحادثة
كذلك لكن لم يؤثر لوقوع متعلقها بقدرة الله تعالى وبهذا
اندفع ما قيل انه لا بد من القول بكون فعل العبد بقدرته
على ما ذهب اليه المعتزلة او بنفي قدرته على ما ذهب
اليه جهم بن صفوان مع الفرق الضروري بين حركتي
الرعشة والبطش وحركتي السقوط والنزول وبالجملة
فنحن قاطعون بوجود صفة شانها الترجيح والتخصيص
والتاثير او هي على اعتبار بعضهم اختلاف الاثار صفة
هي مبداء اي فاعل لافعال مختلفة كالتغذية والانماء
والتوليد والقوة اعم من القدرة اذ قد تقال القوة للصفة
التي بها يتمكن الحيوان من مزاولة افعال شاقة ويقابلها
الضعف وقد تقال لصفة المؤثرية فتفسر بصفة

اقسام القوى

هى مبداء التغير من شئ فى اخر من حيث هو اخر فالتغاير بين
المؤثر والمتأثر لا بد منه سواء تغايرا بالذات بشهادة لفظ اخر
كالطبيب يتداوى فان المؤثر هو نفسه الناطقة والمتاثر هو
بدنه فهما متغايران ذاتا او تغايرا بالاعتبار بشهادة قيد
الحيثية كمن يعالج نفسه فى تهذيب الاخلاق وتبديل الملكات
الردية التى هى امراض نفسانية بغيرها فهو مؤثر من حيث انه
معالج ومتاثر من حيث هو قابل لذلك ثم القوة التى هى وصف
المؤثرية اما ان يكون تاثير مع قصد وشعور او لا يكون مع
ذلك وكل منهما اما مختلفة الاثار او لا يكون اثارها مختلفة
فهى اربع قوى الاولى حيوانية وهى صفة مؤثرة مع القصد و
الشعور واختلاف الاثار والافعال ويسمى قدرة والثانية
قوة فلكية وهى صفة مؤثرة معهما لكن على نهج واحد بدون
اختلاف اثار وافعال والثالثة قوة نباتية وهى المبداء لافعال
مختلفة بدون قصد وشعور والرابعة قوة عنصرية وهى مبداء
الاثر على نهج واحد بدون قصد وشعور وهذه القوى كلها
من اقسام العرض بشهادة لفظ الصفة وهى مباد قريبة للافعال
واما ان كلها او بعضها مبادى من قبيل الجواهر يسمى نفوسا
وصورا نوعية فذلك بحث اخر ونسبة التاثير اليها عندنا
مجاز اذ المؤثر حقيقة هو الله تعالى والقدرة الحادثة اى
الاستطاعة التى يكون بها الفعل صفة يخلقها الله تعالى عند
قصد العبد اكتساب الفعل بعد سلامة الاسباب والالات
ثم ان قصد فعل خير خلق الله تعالى قدرة فعل الخير وان قصد
فعل شر خلق الله تعالى له قدرة فعل الشر فكان هو المضيع

لقدرة

لقدرة فعل الخير فاستحق الذم والعقاب وهى عند الشيخ واتباعه
انما تكون مع الفعل معية زمانية لا قبله لانها عرض يجب ان يكون
مقارنا له بالزمان لا سابقا عليه والا لزم وقوعه بدونها لان العرض
لا يبقى زمانين ولو كانت قبله لانعدمت حال الفعل فيلزم وجود
المقدور بدونها وخرج القديمة لانها ليست عرضا فلا ترد
نقضا ومن قال كاكثر المعتزلة انها قبله اى الفعل وباقية مستمرة
بتجدد الامثال الى حال وجود الفعل فلا يلزم من القول بانها
قبله وجوده بدونها كالعلم والايمان والتمنى مما لا نزاع فى انها سابقة
على متعلقاتها فقد اعترف بانها اى القدرة التى بها الفعل لا تكون
الا معه مقارنة لها لا قبله لاعترافه بوقوعه بالمثل المتجدد
المقارن له لا بالمثل السابق عليه اتفاقا فالممنوع هذا تفريع على
القول بكونها معه اى يتفرع عليه شيئان احدهما الذى منع من
فعل يصح صدوره عنه فى الجملة كالزمن ليس بقادر عليه حال
المنع منه اذ لا قدرة فلا فعل فانه يلزم من كونها معه ان لا يكون
قادرا عليه حال منعه منه وثانيهما القدرة الواحدة لا تتعلق
بضدين والا لزم اجتماعهما لوجوب مقارنتهما للقدرة
المتعلقة بهما بل ولا تتعلق بمقدورين مطلقا ضدين كانا او
مثلين او مختلفين لا معا ولا على سبيل البدل بل انما تتعلق بمقدور
واحد لانها تجدد عند صدور احدهما مغاير لما تجدده
عند صدور الاخر والحق كما اشار اليه الامام جمعا بين ما ذهب
اليه الشيخ واصحابه من انها مع الفعل وما ذهب اليه المعتزلة من
انها قبله ان اريد القدرة التى هى مبداء الافعال تسببا عاديا
كما هو مذهب الشيخ او تاثيرا كما هو مذهب غيره فلا ريب

انها توجد وتكون معه وقبله وبعده ويجوز تعلقها بضدين او اريد
القدرة المستجمعة للشرايط التى جرت العادة بحصول الفعل
بها فلا تكون الا معه زمانا لا قبله ولا تتعلق بضدين والا لزم اجتماعهما
فى الوجود بل ولا بمقدورين تضادا او لم يتضادا لاختلاف
الشرايط المعتبرة فى وجود المقدورات اذ الشرايط المخصصة
لهذا المقدور غير المخصصة لذلك والحاصل ان المستجمعة لجهات
حصول الفعل بها لزوما او معها عادة لا تكون الا مقارنة له و
بدون ذلك تكون قبله والعجز عرض موجود هو ضدها اى ضد
القدرة عند الشيخ واصحابه واكثر المعتزلة للقطع بان كل عاقل
يجد من نفسه فرقا بين كونه زمنا وكونه ممنوعا من الفعل على
سلامته وما ذلك الا ان فى الزمن صفة وجودية هى العجز ولا
توجد فى الممنوع وان اشتركا فى عدم التمكن من الفعل فلا يتعلق العجز
الا بموجود كالقدرة لان تعلق الصفة الموجودة بالمعدوم
خيال محض فعجز الزمن انما يكون عن القعود الموجود لا عن
القيام المعدوم ولا يعزب عنك ان هذا مكابرة مخالف للاجماع
العقلاء على ان العجز لا يمتنع تعلقه بالمعدوم كالعلم والارادة ومن
ثم اجمعوا على ان عجز المتحدى بمعارضة القران انما هو عن الاتيان
بمثله لا عن السكوت وترك معارضته ولهذا قال ابو هاشم
ابن ابى على الجبائى من المعتزلة هو عدم ملكة لها اذ عجز المتحدى
بمعارضة القرآن انما هو عن الاتيان بالمثل لا عن عدم الاتيان به
والقول باشتراكه بينهما اى باشتراك لفظ العجز بين صفة
تعقب الفعل لا عن قدرة كما فى المرتعش فيكون وجوديا يتعلق
بالموجود دون المعدوم وبين عدم القدرة فيكون عدميا

يتعلق

يتعلق بالمعدوم دون الموجود مخالف للاستعمال لغة وعرفا
فالزمن عاجز عن القعود بالمعنى الاول وعن القيام بالمعنى
الثانى كما ان المتحدى عاجز عن ترك الاتيان بالمثل على الاول
وعن الاتيان به على الثانى والخلق ايضا ضدها لتضاد احكامهما
اذ هو ملكة بها يصدر عن النفس افعاله بسهولة وبلا تقدم
فكر وروية وسوية بخلافها فانها يصدر عنها الافعال بلا
سهولة واستغناء عن روية ونسبتها الى طرفى الفعل و
الترك سوا فهى تضاده مضادة مشهورية فغير الراسخ
من صفات النفس لا يكون خلقا كغضب الحليم وكذا الراسخ
الذى يكون مبداء لافعال الجوارح بسهولة كملكة الكتابة او
تكون نسبته الى الفعل والترك سواء كالقدرة او يفتقر فى
صدور الفعل عنه الى روية وفكر كالبخيل اذا حاول الكرم و
كالكريم اذا قصد بعطائه الشهرة وفى النوم اى فى كونه ضد القدرة
تردد مع الاتفاق على جواز صدور بعض الافعال من النايم محكمة
متقنة فذهب المعتزلة وكثير منا الى انه ليس ضدا لها فيكون
فعله مقدورا له وان كان لا علم له به لعدم مضادته لها مع
كونه مضادا للعلم والادراك وذهب الاستاذ ابو اسحق
الى انه ضدها فيكون فعله غير مقدور له لمضادته لها
كمضادته للعلم والادراك وتوقف القاضى وكثير منا وقالوا
لا قطع بكون افعاله مكتسبة ولا بكونها ضرورية بل كلاهما
محتمل بلا ترجيح وكاللذة والالم وهما بديهيان لان كل احد
يدركهما من نفسه ويميز كلا منهما عن الاخر وعما عداهما
ضرورة فلا يعرفان تحصيلا لماهيتهما لان الاحساس

اللذة والالم

الوجدانى بجزئياتهما فقد افاد العلم بتلك الماهية على وجه لا
يتاتى لنا تحصيله بطريق الاكتساب نعم قد يقصد فى المحسوسات
شرح الاسم وذكر الخواص دفعا للالتباس اللفظى فيقال اللذة
ادراك الملايم من حيث هو ملايم والالم ادراك المنافى من
حيث هو مناف والملايم للشئ كماله الخاص اى اللايق به
كالتكيف بالحلاوة والدسومة للذايقة واستماع النغمات
الطيبة للسامعة والجاه للغضبية وتعقل الاشياء على ما هى
عليه للعاقلة وقد يفهم من تعريفهما اى تعريف اللذة بادراك
الملايم وتعريف الالم بادراك المنافى من حيث هما كذلك اى
من جهة ملايمة الملايم ومنافات المنافى لا من جهة غيرهما فقيد
الحيثية موذن بان الشئ قد يكون ملايما من وجه دون
وجه فادراكه لا من وجه الملايمة ليس بلذة كدواء كريه
علم ان فيه نجاة من الالم فانه ملايم من حيث حصول النجاة به
غير ملايم بل مناف من حيث اشتماله على ما ينفر الطبيعة عنه
فادراكه من حيث ملايمته لذة ومن حيث منافاته الم انهما
اى اللذة والالم نوعا ادراك اى من انواعه لان التعريف به
مشعر بذلك مع احتمال ان يراد به اى بالادراك الوصول
الى ذات الملايم لا الى مجرد صورته فان تصور اللذيذ غير
اللذة ومن ثم كان الاولى ما قال ابن سينا اللذة ادراك ونيل
لوصول ما هو عند المدرك كمال وخير من حيث كذلك والالم
ادراك ونيل لوصول ما هو عند المدرك آفة وشر من حيث
هو كذلك فذكر مع الادراك النيل اى الاصابة والوجدان
لكون ادراك الشئ قد يكون بحصول صورة تساويه ونيله

انما يكون

انما يكون بحصول ذاته واللذة لا تتم بحصول ما يساوى اللذيذ
بل انما تتم بحصول ذاته وذكر الوصول لكون اللذة ليست
هى ادراك اللذيذ فقط بل هى ادراك حصول اللذيذ للملتذ
ووصوله اليه وفرق بين الكمال والخير بان حصول ما يناسب
الشئ ويليق به من حيث اقتضاؤه براءة لذلك الشئ من القوة الى
الفعل كمال له ومن حيث كونه موثرا خير ثم اعتبار الكمالية والخيرية
انما هو بالقياس الى المدرك لا فى نفس الامر اذ قد يعتقدهما فى
تحقيق معنى اللذة
شئ فيلتذ به وان لم يكونا فيه وقد لا يعتقدهما فيما تحققا فيه
فلا يلتذ به وبقيد الحيثية اندفع ما يقال ان المريض قد يلتذ
بالحلاوة مع انها لا تلايمه بل تضره وينفر عن الادوية وهى تلايمه
وتنفعه وقال ابن ذكريا الطبيب الرازى تبعا لجالينوس لا لذة اذ
ليست امرا محققا موجودا فى الخارج بل اللذة امر عدمى هو زوال
الالم والخلاص منه وما يتوهم من لذة حسية كقضاء شهوتى
البطن والفرج او خيالية كحب الاستعلاء والرياسة فانما هو
دفع الم وتبديل وخروج عن حالة غير طبيعية الى حالة طبيعية
وهذا معنى الخلاص منه فلذة الاكل والشرب والجماع خروج
وخلاص ودفع لالم الجوع والعطش ودغدغة المنى لاوعيته
ولذة الاستعلاء والرياسة خروج وخلاص ودفع لالم القهر
والغلبة ورده ابن سينا وغيره بانه قد يلتذ بغير سابقة الم
وحالة غير طبيعية كما فى مصادفة مال ومطالعة جمال بدون
طلب وشوق وكما فى ادراك الذايقة الحلاوة اول مرة وبان
التبديل قد يحصل من غير لذة كما فى حصول الصحة على التدريج
وكما فى ورود المستلذات من الطعوم والروايح والاصوات

وغيرها على من له غاية الشوق الى ذلك وقد عرض له شاغل عن
الشعور والادراك وكل منهما اى من اللذة والالم بحسب الادراك
فانه ينقسم اليهما بل ينحصر فيهما اما حسى كالتذاذ بالحلاوة وتالمه
بلسعة العقرب واما عقلى كالتذاذ بشهادة ان الجوهر العاقل كمالا وهو ان يتمثل فيه
ما يتعقله من الواجب بقدر الاستطاعة ثم ما يتعقله من صور معلومات
المرتبة تمثلا مطابقا خاليا من شوايب الظنون والاوهام بحيث
يصير عقلا مستفادا على الاطلاق ولا ريب فى ان هذا الكمال
خير بالقياس اليه وانه مدرك له ولحصوله فهو ملتذ به وهذه هى
اللذة العقلية واما الالم فهو ان يحصل له ضد هذا الكمال ويدرك
حصوله له من حيث هو ضد وهو اى العقلى منهما اكثر كمية لان عدد
تفاصيل المعقولات لا تكاد تتناهى واقوى كيفية لان العقل
يصل الى كنه المعقول دون الحس اذ لا يدرك الا ما يتعلق بظواهر
الاجسام فتكون الكمالات العقلية وكذا اضدادها عند
فقدها اكثر وادراكها اتم فكذا اللذات والالام التابعة لهما
واما كون العالم قد لا يلتذ بالادراك ولا يتالم بالجهل فلعله لفقد
بعض الشروط والقيود المعتبرة فى كون الادراك لذة او الما
هذا ثم لفظ اللذة والالم لغة كما فى شرح المقاصد انما هو للحسى
دون العقلى واما عرفا فالظاهر انه بحسب الاشتراك المعنوى
حيث يوجد الاشتراك اعم من الاحساس والتعقل وقيل الاشتراك
لفظى والحد انما هو للحسى خاصة واما الوجع فمختص بالحسى فى
العرف ايضا بل الاظهر باللمسى كما صرح به بعضهم وان كان ظاهر
اللغة مرادفته للالم ومن ثمه قلنا والحسى من الالم يسمى
اللمسى يسمى وجعا واتفق الاطباء على ان كلا من تفرق الاتصال

وسوء

وسوء المزاج المختلف سبب للوجع فى الجملة بل لا سبب له سواهما
استقر او استدلالا وان كان ضعيفا وهو ان كمال العضو وصحته
وهى بالهيئة التى بها تاتى الافعال على ما يجب وبالمزاج المعتدل
فالمنافى لهذا الكمال مبطل الهيئة وهو تفرق الاتصال والاعتدال
المزاج وهو سوء المزاج واختلفوا فى ان كلا منهما هل يصلح سببا
بالذات كما يكون بالعرض واليه ذهب ابن سينا او السبب بالذات
هو تفرق الاتصال فقط وسوء المزاج انما يكون سببا بواسطة
ما يلزمه من التفرق وهذا هو المشهور من مذهب جالينوس و
كثير من الاطبا او السبب بالذات هو سوء المزاج فقط والتفرق
انما يكون سببا بواسطته واليه مال الامام وجمع متاخرون وكالصحة
والمرض فالصحة كيفية سواء كانت راسخة وتسمى ملكة او غير راسخة
وتسمى حالا ومن ثم قال فى القانون هى ملكة او حال تصدر لاجلها
الافعال عن موضوعها الحاصلة فيه سليمة اى خالصة عن الافة على
المجرى الطبيعى ولم يكتف بذكر احدهما تنبيها على ان الصحة قد تكون
راسخة وقد لا تكون راسخة كصحة الناقه فاو فى كلامه ليست للترديد
المنافى للتحديد فالموضوع فاعل والصحة واسطة بمنزلة علة فاعلية
اى تصدر لاجلها وبواسطتها الافعال من الموضوع اذ القوى الجسمانية
لا تصدر عنها افعالها الا بشركة موضوعاتها والحاصل ان الصحة
علة لصيرورة البدن مصدرا للفعل السليم كما ان النارية علة
لكون النار مسخنة وتقديم الملكة فى كلام ابن سينا على الحال مع تاخرها
عنها فى الوجود حيث تكون اولا حالا ثم ملكة لانها لرسوخها
اشرف من الحال او لانها اغلب فى الصحة او لانها لم يقع خلاف فى
انها صحة بخلاف الحال او لانها غاية للحال والغاية متقدمة فى

الصحة والمرض

العلية وقد تناول الحد صحة الانسان وغيره من الحيوانات لا صحة
النبات وان زعمه الامام لان الملكة والحال من الكيفيات النفسانية
المختصة بذوات الانفس الحيوانية والمرض عرفه ابن سينا في قانونه
بانه هيئة تضادها اى ملكة او حالة تضاد الصحة تصدر لاجلها
الافعال عن موضوعها ماوفة غير سليمة وقد تناول لمرض الانسان
وغيره من الحيوانات لا مرض النبات على ما مر في الصحة فهو على هذا
الحد مقابل لها تقابل التضاد فهما ضدان مندرجان تحت جنس
هو الكيفية النفسانية منتسبان الى موضوع واحد لا يمكن
اجتماعهما كالزوجية والفردية او هو على ما في الشفا عدم
ملكة لها حيث قال المرض من حيث هو مرض عدم لست اقول من
حيث هو مزاج او الم فهو موذن بان بينهما تقابل الملكة والعدم
وجمع بين كلامه بانه ان اكتفى في المرض بعدم سلامة الافعال
فهو عدم للصحة المقتضية للسلامة وان اثبت هناك افة
وجودية فلا بد من اثبات هيئة تقتضيها ثم ان اعتبر فيهما
اى في الصحة والمرض سلامة جميع الافعال بان تكون الاعضا
كلها بحيث تصدر عنها افعال سليمة وافته اى افة جميعها بان
تكون اعضاؤه كلها بحيث تصدر عنها افعالها ماوفة غير سليمة
كان بينهما واسطة اى حالة وصفة تثبت من اشتراط سلامة
جميع الافعال ومن كل عضو وفي كل وقت كما لمن يصدر عنه
بعض الافعال سليما دون بعض ومن بعض اعضائه صحيح دون
بعض ومن يصح صيفا ويمرض شتاء وكما للطفل والشيخ والناقه
والا اى وان لم يعتبر فيهما ذلك فلا واسطة بينهما اذ لا خروج
عن النفي والاثبات فالكيفية التي لاجلها تصدر الافعال عن موضوعها

اما ان

معنى الفرح والغم

والغضب والفزع

والحزن والهم

والخجل

الكيفيات المختصة بالكميات

اما ان تكون سليمة او غير سليمة فالاولى الصحة والثانية المرض هذا
وقد يعرض للنفس كيفيات تابعة للانفعالات تحدث فيها لما يرتسم
في بعض قواها من المنافع والمضار كالفرح وهو كيفية
نفسانية تتبعها حركة الروح الى خارج البدن طلبا للوصول
الى الملاذ والغم وهو ما تتبعها حركة الروح الى داخله خوفا
من موذ واقع والغضب وهو ما تتبعها حركة الروح الى خارجه
طلبا للانتقام والفزع وهو ما تتبعها حركة الروح الى داخله
هربا من موذ واقعا كان او متخيلا والحزن وهو ما تتبعها حركة
الروح الى داخله قليلا قليلا والهم وهو ما تتبعها حركة
الروح الى داخله وخارجه لحدوث امر يتصور منه خير
يقع او شر ينتظر فهو مركب من رجا وخوف فايهما غلب عليه
الفكر تحركت النفس الى جهته فللخير المتوقع الى خارج وللشر
المنتظر الى داخل ومن ثم قيل هو جهاد فكرى والخجل وهو
ما تتبعها حركة الروح الى داخله وخارجه لانه كالمركب من فزع
وفرح حيث تنقبض الروح اولا الى الباطن ثم يخطر بالبال
انه ليس فيه كبير مضرة فتنبسط ثانيا هذا التلويح بما لكل
من الخواص واللوازم والا فمعانيها غنية عن البيان لوضوحها
عند العقل وكثيرا ما يتسامح في تفسيرها بنفس الانفعالات
حيث يقال الفرح انبساط القلب والغم انقباضه والغضب
غليان الدم ومنه اى من الكيف الكيفيات المختصة بالكميات
وهي ما لا يكون عروضه بالذات الا للكم منفصلا كالزوجية
والفردية والاولية والتركيب من الهيئات العارضة للعدد
ومتصلا مثل الاستقامة والانحنا العارضين للخط والتقعير

والتكعيب والتثليث والتخميس العارضة للسطح وقد يعدّ منها
مثل الخلقة وهى مجموع شكل ولون يعرض للمتصل من حيث انه
محاط بحدّ اى نهاية بالجسم كما فى الكرة المحيط بها سطح واحد
او بحدود اى نهايات كما فى نصف الدايرة والمثلث والمربع من
الاشكال الحاصلة من احاطة خطين او اكثر به اى يحصل
بحسب اجتماع الشكل واللون خصوصيّة باعتبارها يتصف
الجسم بحسن او قبح والزاوية المسطحة وهى هيئة احاطة خطين
بسطح يعرض له عند ملتقاهما على نقطة واحدة من غير ان يتحدا
خطا واحدا اذ باتصالهما على نقطة فى سطح بلا اتحاد تعرض
له عند ملتقاهما هيئة لحدابية فيما بينهما متصلين وقد تطلق
الزاوية على ذى الزاوية كما يطلق الشكل على ذى الشكل فيقال
هى سطح قابل للتجزى والمساواة والمقاومة بالذات والمثلث
شكل يحيط به ثلثة اضلاع واما قول اقليدس الزاوية تماس
خطين فمعناه الهيئة الحاصلة عند تماسهما ومنه اى من
الكيف الكيفيات الاستعدادية وهى نوع من جنس الاستعداد
اذ قد فسّروها بانها استعداد شديد على ان ينفعل اى تهيؤ
لقبول اثر ما بسهولة او سرعة اى وهن طبيعى كالممراضية واللين
ويسمى ضعفا ولا قوة او على ان تقاوم ولا ينفعل اى تهيؤ للمقاومة
وبطؤ الانفعال اى هيئة بها يصير الجسم بحيث لا يقبل مرضا
ويتابى عن الانغماز كالمصاحية والصلابة ويسمى قوة ولا ضعفا
الاين اى هذا مبحثه هو النسبة الى المكان اى كون الجوهر
فى حيز اى حصوله فيه وقد حصره الفلاسفة فى الاجتماع
والافتراق والحركة والسكون ومنعه المتكلمون لجواز ان يخلق الله

الكيفيات الاستعدادية

الاين

تعالى

تعالى جوهرا فردا ولم يخلق معه جوهر اخر فلا يكون مسبوقا
بحصول اخر وهم وان انكروا وجود ساير الاعراض النسبية
معترفون بوجوده واكثرهم على ان المقتضى للحصول فى الحيز
هو ذات الجوهر لا صفة قايمة به فهناك شيئان ذاته و
حصوله فى الحيز المسمّى عندهم بالكون ثم انه ان اعتبر حصوله
فى الحيز باعتبار جوهر اخر فان لم يمكن تخلل جوهر ثالث بينهما
فاجتماع وهو واحد لا يتصوّر الا على وجه واحد هو عدم
امكان ان يتوسطهما جوهر ثالث والّا اى وان امكن ان يتوسطهما
ثالث فافتراق ومراتبه مختلفة قربا وبعدا متفاوتا واعتبار امكان
تخلل جوهر ثالث بينهما دون تحققه مؤذن بدخول افتراق جوهرين
توسطهما خلاء اى مكان خال عن متحيز اذ لا ثالث بينهما بالفعل
بل بالامكان عند المتكلمين وان لم يعتبر حصوله فى الحيز باعتبار
جوهر اخر فان سبق بحصوله فى حيز اخر فحركة والا يسبق بحصوله
فى حيز اخر بل سبق بحصوله فى حيزه او لم يسبق به اصلا اى
لا فى حيزه ولا فى حيز اخر فسكون فدخل فى السكون حصوله
اوّلا اى حصول الجوهر فى الحيز فى اوّل زمان حدوثه فانه
كون لم يسبق بكون اخر لا فى حيزه ولا فى حيز اخر ومع ذلك فهو
كما قال القاضى منا وابو هاشم من المعتزلة واتباعهما سكون لمماثلته
للحصول الثانى فى حيزه من حيث ان كلا منهما يوجب اختصاص
الجوهر بذلك الحيز وهو اخص صفاتهما فاذا كان الثانى سكونا
فالاخر مثله فلم يعتبر وا فى السكون اللبث بل قالوا هو امر زايد عليه
غير مشروط وهذا مراد الاستاد بقوله انه سكون فى حكم الحركة
حيث لم يكن مسبوقا بحصوله فى حيزه فالحركة حصول اوّل

فى حيز ثان والسكون حصول ثان فى حيز اول وحصول اول فى
حيز اول لجواز ان لا يكون مسبوقا بحصول اصلا كما اذا خلق الله
تعالى جوهرا فردا وحده فيكون حصوله فى الحيز فى اول زمان حدوثه
غير مسبوق بكون اخر والكون اى الحصول فى الحيز هو فى الحقيقة
نوع واحد تعرض له صفات مختلفة لا توجب اختلافا فى ماهيته
وتنوعه الى اجتماع وافتراق وحركة وسكون اعتبارى لان حقيقته
فى الكل واحدة وانما تمايزها بمميزات اعتبارية تميز بعضها عن بعض
لا فصول حقيقية منوعة اذ ربما لا توجب تعدد الاشخاص بل قد
يكون الكون الواحد بالتشخص اجتماعا بالاعتبار الى جوهر وافتراقا
بالاعتبار الى جوهر اخر وحركة وسكونا من جهة كونه مسبوقا بحصول
فى حيز اخر او فى حيزه بل حركة وسكونا اذ لم يشترط فى السكون
لبث ولا ريب فى ان هذه المميزات حيثيات وعوارض تختلف باختلاف
اضافات واعتبارات مختلفة لا توجب اختلافا فى ماهيته ولا
تضاد فى الاكوان ومن قال بتضادها كالقاضى واتباعه اراد به
اى بالتضاد امتناع اجتماعها متميزة اى لا يجتمع حال تميزها فى الوجود
ولو من جهة التماثل لقولهم ان الكونين ان اوجبا تخصيص الجوهر
بحيز واحد فمتماثلان فلا يجتمعان كالحصول الاول والثانى فى حيز واحد
لان كلا منهما سد مسد الاخر فى تخصيصه بذلك الحيز وان اوجب
كل منهما تخصيصه بحيز اخر فمتضادان فلا يجتمعان ايضا ضرورة
امتناع اجتماع جوهر فى ان واحد فى حيزين هذا والمتكلمون
نظروا الى ما يأتى فى طريق الفلاسفة من انه قد يراد بالحركة كون المتحرك
متوسطا بين مبدا ومنتهى اى يكون له حالة مخصوصة ليست ثابتة
بل مستمرة بينهما بحيث يكون حالة فى كل ان على خلاف ما قبله وما بعده

وقديراد

مبحث الحركة

وقد يراد بها امر موهوم ممتد من المبداء الى المنتهى فقالوا بالنظر الى الاول
الحركة قد يراد بها ما هو منها موجود محقق فى الخارج وهو الحصول
فى حيز بعد الحصول فى حيز اخر وقالوا بالنظر الى الثانى قد يراد بها
ما هو منها موهوم وهى حصولات متعاقبة استمرارا فى احياز
متلاصقة ويسمى بالاضافة الى الحيز السابق خروجا والى اللاحق
دخولا وقال قدماء الفلاسفة هى حدوث او حصول او خروج
من القوة الى الفعل تدريجا او يسيرا يسيرا او لا دفعة فكل واحد
من هذه الالفاظ لوضوحه عند العقل صالح لافادة تصورها
من غير احتياج الى تصور الزمان الذى هو مقدارها فلا دور
ونظر متأخروهم الى ان معنى التدريج ونحوه هو وقوع الشىء
فى زمان بعد زمان بل فى ان بعد ان فيتوقف تصور التدريج ونحوه
على تصور الان المتوقف تصوره على تصور الزمان لانه طرفه
وتصور اللادفعة متوقف على تصور الدفعة التى هى حصول فى ان
فالامور الواقعة فى تعريف الحركة ينتهى تحليلها الى تصور الزمان
وهو مقدار الحركة فالتعريف دورى فعرفوها بانها كمال اول لما هو
بالقوة من حيث هو بالقوة والمراد بالكمال هنا حصول ما لم يكن
ولا ريب فى ان الحركة امر ممكن حصوله للجسم فحصولها كمال واحترز
بالاولية عن الوصول فان الجسم اذا كان فى مكان وهو ممكن الحصول
فى مكان اخر كان له امكانان امكان الحصول فى ذلك المكان وامكان
التوجه اليه وهما كمالان والتوجه مقدم على الوصول فهو كمال اول
والوصول كمال ثان ثم الحركة تفارق سائر الكمالات من حيث انها لا حقيقة لها
الا التوجه الى الغير والسلوك اليه فلا بد ان يكون هناك مطلوب ليكون
التوجه توجها اليه وان يبقى من ذلك التوجه ما دام موجودا شىء

بالقوة اذ لا توجه بعد الوصول فحقيقة الحركة متعلقة بان يبقى
شيء منها بالقوة وبان لا يكون المتوجه اليه حاصلا بالفعل فالحركة
بالفعل كمال المتحرك الذي هو بالقوة من جهة التوجه الى المقصود
الذي هو الحصول في المكان المط فيكون كمالا اولا لما هو بالقوة
لكن لا من جهة انه بالقوة ولا من جهة انه بالفعل بل من الجهة التي
هو باعتبارها كان بالقوة اعني الحصول في المكان الاخر واحترز
بهذا عن كمالاته التي ليست كذلك كالصورة النوعية فانها كمال اول
للمتحرك الذي لم يصل الى المقصود لكن لا من حيث هو بالقوة بل من حيث
هو بالفعل والموجود المحقق منها بشهادة الحس هو كون الجسم
متوسطا بين مبدأ ومنتهى بحيث يكون في كل آن في حيز اخر استمرارا
من المبداء الى المنتهى اي يكون له حالة مستمرة ما دام متحركا لا يجتمع
متقدمه مع متاخره بها يصير في حيز بعد ما كان في حيز من احياز
الوسط بانقسامه اكوانا بحسب الفرض والتوهم هو في نفسه واحد
على قياس المسافة والزمان فيما يفرض من حدود المسافة حذرا من
لزوم تركب الحركة من اجزاء لا تتجزى والموهوم منها هو امر متصل
ممتد معقول للمتحرك من مبداء المسافة الى منتهيها فهي بهذا لا وجود
لها في الاعيان لان المتحرك ما دام لم يصل الى المنتهى لم توجد بتمامها
فاذا انتهى فقد انقطعت وبطلت بل توجد في الاذهان لان المتحرك
له نسبة الى المكان الذي تركه والى الذي ادركه فاذا ارتسمت
في الخيال صورة كونه في المكان الاول ثم ارتسمت فيه قبل زوالها
عن الخيال صورة كونه في المكان الثاني فقد اجتمعت الصورتان فيه
فيدركهما الذهن معا على انهما شيء واحد واما بالمعنى الاول فوجوده
ضروري يقضي به الحس ولا بد له اي للموجود منها مما منه الحركة وهو

المبداء ومما اليه الحركة وهو المنتهى ومما فيه الحركة وهي مقولات اربع
من المقولات العشر ينتقل المتحرك من نوع منها الى نوع اخر ومن
صنف من نوع منها الى صنف اخر ومما به الحركة اي سببها الفاعلي
وهو المحرك فهي لكونها امرا ممكن الوجود لا بد لها من علة فاعلية
وما له الحركة وهو سببها المادي يعني المحل اعني المتحرك فهي لكونها
عرضا لا بد لها من محل تقوم به ولا بد له من الزمان الذي تقع فيه
الحركة اذ كل حركة لا بد لها من زمان ضرورة فالحركة في الاين
وهو ما تنسب اليه الحركة من المقولات العشر تحرك موضوعها
الذي هو المتحرك وتغيره وانتقاله بالتدريج من نوع من الاين
الى نوع اخر ومن صنف من نوع منه الى صنف اخر والحركة في
الوضع هي التغير والتبدل على التدريج من غير تبدل المكان كحركة
الفلك على نفسه فانه لا يخرج بها عن مكانه الى اخر بل يتبدل بها وضعه
اذ بها تتغير نسبة اجزائه بالتدريج الى امور خارجة عنه اما محوية
فقط كما في الفلك الاعظم او حاوية ومحوية كما في غيره فتتبدل الهيئة
الحاصلة بتغير تلك النسبة وهو الوضع والحركة في الكم اي الانتقال
بالتدريج من كمية الى كمية اخرى ازيد او انقص تكون باعتبارات كالنمو
فانه ازدياد في حجم الجسم وكميته بورود مادة تنضم اليه وتداخله
في جميع اقطاره بنسبة طبيعية ومثل الذبول فانه انتقاص في حجمه
وكميته بما ينفصل عنه في جميع اقطاره بنسبة طبيعية كما في المدقوق
ومثل التخلخل فانه ازدياد بما لا يزيد في حجمه وكميته كما في باطن القارورة
عند مصها فان المص يخرج بعض الهواء ويحدث في باقيه تخلخلا
فيكبر حجمه بحيث يشغل مكان الخارج ومثل التكاثف فانه انتقاص
بدون انفصال شيء عنه كما في باطن القارورة عند النفخ فيها فانه تحدث

في هوائه تكاثفا يصغر حجمه وكما في الما اذا جمد فانه يصغر حجمه واذا ذاب
عاد الى حجمه الاول فقد صغر بلا انفصال ثم ازداد بلا اتصال فتحقق
فيه التخلخل والتكاثف والحركة في الكيف اى انتقال الجسم من كيفية
الى كيفية اخرى شيئا فشيئا تدريجا وتسمى استحالة كتسود العنب
فانه انتقال من بياض الى سواد وتسخن الماء فانه انتقال من برودة الى
سخونة فلابد ان يكون هناك انتقال من كيفية الى كيفية وان لا يكون
دفعة بل تدريجا لا ببروز منه اى من الجسم لاجزاء كامنة فيه او ورود
عليه لاجزاء خارجة عنه خلافا لمن انكر ذلك زاعما انما يدرك من
انقلاب احدهما الى الاخر بشهادة الحس ليس تغيرا وانتقالا من كيفية الى
اخرى ثم منهم من زعم ان في الماء مثلا اجزاء نارية كامنة فيه تبرز
باسباب خارجة عنه فيحس بحرارته ومنهم من زعم انه يرد عليه
من خارج اجزاء نارية تسخنه ومنهم من زعم ان بعض اجزائه تنقلب
نارا بطريق الكون والفساد وبطلان هذا كله ضروري والا لزم ان
تكون الاجزا الحارة كامنة في الماء البارد جدا بل وفي الجمد وان يحس
من ادخل يده فيه بحرارة باطنة او يقل برده بحيث يدرك صاحب
اليد تفاوتا وهو باطل اذ ربما وجد باطنه ابرد من ظاهره مع انه لو
صاد فجبلا من كبريت شرارة نار لصير كله نارا فلو كان ذلك
ببروز اجزا نارية كامنة لكانت لكثرتها اولى باحراقه وحسن بها
او واردة لكانت بقدر الوارد او بانقلاب بعض اجزا الما نارا بدون
استحالة لفارقته تلك النارية صاعدة بطبعها او انطفت ببرده ورطوبته
فلم يحس بها فثبت انتقال الاجسام من كيفية الى كيفية اخرى تدريجا
وهي اى الحركة اما ذاتية لكونها ليست تابعة لحركة جسم اخر كحركة
السفينة فانها يحصل لها بلا توسط حصولها لجسم اخر واما عرضية

لكونها

لكونها تابعة لحركة جسم اخر كحركة راكبها فانها تحصل له بواسطة
حصولها للسفينة والمحرك اى مبداء الحركة اى سببها الفاعلى
ان لم يكن موجودا في المتحرك بان لم يكن جزا منه ولا متعلقا به التعلق
المخصوص كتعلق النفوس الانسانية بابدانها والنفوس الفلكية
بافلاكها بل كان خارجا عنه فالحركة قسرية لانها بقاسر خارجي
والا اى وان كان المحرك موجودا في المتحرك فهي مع قصد المحرك وشعوره
ارادية لتعلقها بالارادة وبدونه اى بدون قصده وشعوره طبيعية
فدخل في الطبيعية حركة النبض فهو طبيعية لوجود مبدائها
المحرك في المتحرك ولا شعور له بالحركة فليست بقصد وارادة بل بما
في القلب من القوة الحيوانية ودخل فيها ايضا حركة النمو اى الزيادة
فهي طبيعية لان طبيعة النامي يقتضي الزيادة في جميع اقطاره عند
ورود الغذا ونفوذه في ما بين اجزايه وكذا التنفس بفتح الفاء اى
ودخل فيها ايضا حركته فهي طبيعية لا من حيث تعلقه بارادة المبدأ
المحرك بل من حيث احتياجه الضروري الى مطلقها اى مطلق الحركة
واما حركته من حيث تغير جزئياتها عن اوقاتها التي يقتضي الحاجة
وقوعها فيها بحيث يقع كل نفس في زمان يتمكن المتنفس من ان يقدمه
على ذلك الزمان ومن ان يؤخره عنه بارادته فارادية لتعلقها
بالارادة والاعتراض بانه لا ارادة للنايم فيلزم ان لا يتنفس
ليس بشيء لانه يفعل الحركات الارادية لكن لا يشعر بارادته
ولهذا قد يحرك اعضاءه لملالة ويحكها لحاجة ولا شعور له
بذلك هذا وتقسيم الحركة الى القسرية وغيرها لا ينافي كون
الممكنات كلها مستندة الى الله تعالى ابتداء فلا تكون الحركات
كلها قسرية لان المراد بابتداء المحرك ما جرت العادة بخلق الحركة

معه بشهادة وصفهم بعض الحركات بكونه اختياريا ولا يخفى
ان تعلقها بما منه واليه وفيه بمنزلة الذاتي تختلف باختلافها ماهيتها
بل ولا هويتها باختلاف ما به فوحدتها نوعية وشخصية
وجنسية متعلقة بوحدتها و وحدتها النوعية انما يكون بوحدة
ما منه وهو المبداء و وحدة ما اليه وهو المنتهى و وحدة ما فيه
وهو مقولة من الاربع وان اختلف ما به وله والزمان لان تنوع
المعروضات والاسباب لا يوجب تنوع العوارض والمسببات
لجواز قيام نوع منها كالحرارة بمحلين مختلفي الماهية كالانسان
والفرس وحصوله بموثرين مختلفين كالنار والشمس وبهذا ظهر
ان لا اثر للاختلاف بالقسر والطبع والارادة فالحركة الصاعدة
للحجر قسرا وللنار طبعا وللطير ارادة لا يختلف نوعها واما الازمنة
فلا يتصور فيها اختلاف للماهية واذا اختلف ما منه واليه
اختلف الحركة وان اتحد ما فيه اما في الاين فالحركة الصاعدة
مع الهابطة واما في الكيف فالحركة من البياض الى السواد على طريقة
التصفر فالتحمر فالتسود مع الحركة من السواد الى البياض على طريقة
التحمر فالتصفر فالتبيض وكذا اذا اختلف ما فيه وان اتحد ما منه
واليه كالحركة من نقطة الى نقطة على الاستقامة مع الحركة على
الانحناء وكالحركة من البياض الى السواد على طريقة الاخذ في
الصفرة فالحمرة فالسواد مع الحركة على طريقة الاخذ في الخضرة
فالنيلية فالسواد و وحدتها الشخصية انما تكون بوحدة ما منه
واليه وفيه وله والزمان غير وحدة ما به اعني المحرك للقطع بان الحركة
من نقطة معينة الى نقطة غيرها منها الى نقطة اخرى والحركة من نقطة
الى نقطة بطريق الاستقامة غيرها بطريق الانحناء وحركة زيد

وتعلقها بما به وله والزمان بمنزلة العرضي لا تختلف باختلافها ماهيتها صح

من موضع

من موضع غير حركته من موضع اخر وحركته غير حركة بكر وحركته امس
غير حركته اليوم وكذا في الوضع والكم والكيف لكن لما كانت وحدة
ما فيه التي هي شخصية تستلزم وحدة ما منه واليه ولا عكس صح
ان يكتفي بوحدة ما فيه وله والزمان واما وحدة ما به اعني المحرك
فلا عبرة بها في كون الحركة واحدة شخصية لان الحركة الواحدة
التي لا تكثر فيها بالفعل قد تقع بموثرات متعددة كحركة الجسم في
المسافة بتلاحق الحوادث وحركة الماء في الحرارة بتلاحق النيران
فلا يلزم من ذلك اجتماع موثرين على اثر واحد لان تاثير كل انما
يكون في امر اخر وهو بمنزلة البعض من الحركة وهذا التبعيض والتجزي
لا يقدح في وحدتها على الاتصال اذ لا تميز بوجه لانه بمجرد توهم
اسناد بعضها الى محرك وبعضها الى محرك اخر بدون انقسام بالفعل
وكذا ما يتوهم من تكثرها باعتبار نسبتها الى المحركات فانه لا يبطل
وحدتها الاتصالية كما يتوهم لحركة الفلك مع اتصالها انقسامات
بسبب الشروق والغروب والمسامتات و وحدتها الجنسية انما
تكون بوحدة ما فيه جنسا وهو المقولة فقط فالحركة في الاين
معها في الوضع والكم والكيف اجناس مختلفة بخلاف حركة النمو
والذبول والتخلخل والتكاثف فانها جنس واحد وكذا حركات
الوضع والكيف وفي المواقف تبعا للامام ان حركات كل مقولة تتحد
في الجنس العالي ثم تترتب اجناس الحركات متنازلة على ترتب اجناس
المقولة مثلا الحركة في الكيف جنس عال تحته الحركة في الكيفية المحسوسة
وهي جنس تحته الحركة في المبصرات وهي جنس تحته الحركة في الالوان
وهكذا الى ان تنتهي الحركات النوعية الى الحركات الشخصية وتضادها
اي الحركات ليس لتضاد المتحرك لانه جسم لا تضاد فيه بالذات

مع تضادها كحركة الحجر قسرا الى فوق وطبعا الى تحت ولو اعتبر تضاد
بالعرض فقد يتضاد مع تماثل الحركتين كحركة الحار والبارد كالنار
والماء الى علو وقد يتحد مع تضادهما كحركة جسم من علو الى سفل
وبالعكس او من بياض الى سواد وبالعكس او من غاية نمو الى غاية ذبول
وبالعكس او من انتصاب الى انتكاس وبالعكس ولا لتضاد المحرك
اذ قد يتماثلان مع تضادة كالصاعدة للحجر والنار بالقوة القسرية
والطبيعية المتضادتين وقد تتضادان مع اتحاده كحركة جسم
صعودا او هبوطا بالارادة او بالقسر ولا لتضاد الزمان اذ لا اختلاف
في ماهيته فضلا عن تضاده لعدم تنوعه اذ الازمنة كلها متساوية
الماهية ولو فرض فيها تضاد لم يكن مقتضيا لتضاد الحركات اذ تضاد
العوارض لا يوجب تضاد المعروضات ولا لتضاد ما فيه لتضاد
الصعود والهبوط مع اتحاده فتضادها انما يكون بتضاد ما منه
واليه بان يكون مبدا احدى الحركتين ضد مبداء الاخرى ومنتهيها
ضد منتهيها فلا يكفي لتضاد الحركة تضاد مبداين فقط اذ هي من
سواد الى حمرة لا تضادها من بياض الى حمرة ولا تضاد منتهيين
فقط اذ هي من حمرة الى بياض لا تضادها من حمرة الى سواد لانتفا غاية
الخلاف المعتبر بين الطرفين اعني المبداء والمنتهى ثم تضادهما
قد يكون بالذات فهي اي الحركة من سواد الى بياض وعكسه اي
من بياض الى سواد ومن غاية النمو الذي في طبيعة الجسم الى غاية
الذبول وعكسه ومن الانتصاب الى الانتكاس وعكسه والقول
بانه لا تضاد في الحركة الوضعية مختص بالمستديرة وقد يكون
بالعرض اي باعتبار عارض كما في الحركة الصاعدة مع الحركة الهابطة بحسب
ما بين مبدايهما من التضاد بعارض كون احدهما في غاية القرب

من المركز

من المركز والبعد من المحيط والاخر عكسه وباعتبار هذين العارضين
صارا متضادين مع تساويهما في الحقيقة وصار تضادهما بالعرض
سببا لتضاد الصاعدة والهابطة بالذات فانهما معنيان وجوديان
يمتنع اجتماعهما في موضع واحد وبينهما غاية الخلاف وكذا
المنتهى وقولهم تضاد العارض لا يوجب تضاد المعروض انما يريدون
به انه بمجرده وعلى اطلاقه لا يوجبه واما اذا بخصوصية يجب
صدق حد الضدين على المعروض او على ما يتعلق به فليس ببعيد وهنا
قد صدق بتضاد الطرفين حد الضدين على الحركتين لانهما اي
الصاعدة والهابطة كما تراهما امران وجوديان يمتنع اجتماعهما في
زمان واحد من جهة واحدة مع كونهما نوعين من جنس واحد
بينهما غاية الخلاف وانقسامها اي الحركة ليس بالذات لانها من
المقولات النسبية لا من مقولة الكم بل انقسامها بسبب عروض
الكمية لها انما يكون بانقسام الزمان لانه عارض لها فتنقسم
بانقسام عارضها فهي في نصف ساعة نصفها في ساعة او بانقسام
ما فيه الحركة اي المسافة لانطباقهما لا ان الحركة الاينية منطبقة
عليها كانها حالة فيها وهي منقسمة فتنقسم بانقسامها فالحركة
الى نصفها نصفها الى كلها او بانقسام ما له الحركة اي المتحرك لانه
قابل للقسمة فاذا تحرك تحركت اجزاؤه المفروضة فيه والحركة
القايمة بكل جزء غيرها بالاخر فتنقسم ايضا انقساما فرضيا
كمحلها فاذا عرض له انفصال خارجي حصل لكل جزء حركة بالفعل
فهي تابعة لمحلها في الانقسام الفرضي والفعلي الخارجي كالسواد
القايم بالفعل فانه يتبعه في الانقسامين ولا يعزب عنك ان
الانقسام بالمسافة انما يتصور في الحركة الاينية واما بالزمان

فشامل للحركات كلها وكذا المتحرك اذا جعل المكان عبارة عن البعد و
اما اذا جعل عبارة عن السطح فاجزاء الجسم اما متصله او مماسة
وعليهما فهي اما ان لا تفارق امكنتها اصلا او تفارق اجزاء من
امكنتها من اجزاء المكان كله فهي غير مفارقة امكنتها بالكلية فلا تكون
متحركة ويلزمها اي من لوازم الحركة كيفية متفاوتة تسمى باعتبار شدتها
اي شدة الحركة سرعة وتسمى باعتبار ضعفها بطوءا فاذا فرضنا
تساوي حركتين في مسافة كان زمان السريعة اقل وزمان البطيئة
اكثر او فرضنا تساويهما في زمان كانت مسافة السريعة اكثر ومسافة
البطيئة اقل وبطوءها انما يكون لمانع من نفس المتحرك جرت العادة
من الله تعالى عندنا اهل السنة بخلقه معه اي بخلق البطوء مع المانع
كثقل الجسم فانه يصلح علة لبطوء القسرية كما في الحجر المرمي الى
فوق والارادية كما في صعود الانسان جبلا لا الطبيعية لامتناع
ان يكون الشيء مقتضيا الامر وما ينافيه وكغلظ قوام ما يتحرك فيه الجسم
فانه علة لبطوء الطبيعية كنزول الحجر في الماء اذ نزوله فيه الى الارض
فيه ابطاء من نزوله اليها في الهواء ولبطوء القسرية والارادية كحركة
السهم والانسان فيه وقد تكون علة بطئهما نفس الارادة كما في
رمي الحجر وتحريك اليد برفق فهذه الامور لا ريب في سببيتها في الجملة
لكن عندنا من حيث ما ذكر وعند الفلاسفة من حيث انها تصير
اسبابا لضعف الميل الذي هو علة قريبة للحركة وعند المتكلمين من
حيث كثرة تخلل السكنات التي لا تخلو الحركات من ثبوتها بينها
وتختلف سرعة وبطوءا بقلتها وكثرتها واحاله الفلاسفة بان
لو كان لتخللها بينها لامتنع تلازم حركتين مع اتحاد الزمان واختلاف
المسافة طولا وقصرا ولزم الانفكاك بينهما كحركتي طوقي الرحى

وحركة

وحركة الشمس مع ما يتخيل من حركة ظلال الاشخاص مع تحقق التلازم
ورد بمنع تلازمهما بمعنى عدم الانفكاك عقلا وانما
هو عادي يجوز ارتفاعه بان يتحرك احد طوقيها او الشمس مع
سكون الاخر والظل ولا استحالة عندنا في ذلك لان المؤثر والفاعل هو
الله وحده لكن جرت عادته تعالى بخلافه فما حكموا باستحالته
ليس بمح بل مبعد ومر بقضا العادة الاضافة اي هذا
بحث الاضافة التي هي احد اجناس الاعراض النسبية وهي متكررة
اي متكررة بمعنى انها لا تعقل الا بالقياس الى نسبة اخرى معقولة
بالقياس اليها اي لا يتم تعقلها الا بتعقلها الاخرى حتى ان تعقل
المضافين يكون معا لا تقدم لاحدهما على الاخر فلا يرد
ما يكون تعقله مستلزما ومستعقبا لتعقل شيء اخر كالماهية
الملزومة البينة اللوازم مع انه انما يتوهم وروده اذا كان
تعقل اللوازم ايضا مستلزما لتعقل الملزومات ومعنى تكرر
النسبة وجوب انعكاسها اي الحكم باضافة كل من المضافين
الى الاخر من حيث هو مضاف فكما يقال الاب ابو الابن يقال
الابن ابن الاب واذا لم تعتبر الحيثية لم يتحقق الانعكاس كما اذا
قيل هذا اب الانسان لم يكن الانسان مضافا الى الاب اذ لا يقال
هذا انسان لاب وطريق معرفة الانعكاس ان تنظر في اوصاف
المضافين فاي وصف وجدته بحيث اذا وضعته ورفعت
غيره بقيت الاضافة واذا رفعته ووضعت غيره لم تبق الاضافة
فهو الذي اليه الاضافة مثلا اذا اعتبرت من الابن البنوة مع
نفي ساير الصفات كان الاب مضافا اليه واذا رفعت البنوة
مع اعتبار البواقي لم تتحقق الاضافة والاضافة تسمى مضافا

حقيقيا والمركب عنه ومن معروضه يسمى مضافا مشهوريا و
النسبة التى هى مضاف حقيقى قد تتوافق من الجانبين كالاخوة
وقد تتخالف كالابوة والبنوة فانهما متخالفان ماهية والاختلاف
قد يكون محدودا كما فى الضعف والنصف فان ضعفية شئ
واحد يكون بالقياس الى واحد اخر لا الى امور كثيرة وكذا النصفية
وقد لا يكون محدودا كما فى الاقل والاكثر فان كلا من الاقلية
والاكثرية يكون بالقياس الى اشياء متعددة وانعكاسها
اى الاضافة قد لا تحتاج الى حرف وذلك حيث يكون
لكل من المضافين لفظ موضوع يدل بالتضمن على الاضافة كالاب
والابن والعبد والمولى ثم الحرف قد يتفق من الجانبين
كما فى الاب اب للابن والابن ابن للاب والعبد عبد للمولى
والمولى مولى للعبد وقد يختلف كما فى العالم عالم بالمعلوم والمعلوم
معلوم للعالم او يحتاج الى حرف لنسبة وذلك حيث تنتفى
تلك الدلالة فى المضاف اليه كجناح الطير فيعبر عنه بذى الجناح
او فى المضاف كعلم العالم فيعبر عنه بما للعالم وعروضها اى
الاضافة اما ان يحتاج لصفة توجد فى كل واحد من المضافين
كالعاشقية الى ادراك العاشق والمعشوقية الى جمال المعشوق
فالعاشقية والمعشوقية انما تثبت فى محلها بواسطة صفة موجودة
فيه او يحتاج لصفة توجد فى احدهما كالعالمية الى علم العالم
بخلاف المعلومية او لا يحتاج لصفة اصلا كما فى التيامن والتياسر
لان الاتصاف بهما لا يكون باعتبار صفة حقيقية فى شئ منهما
اذ ليس فيهما صفة حقيقية بها يصير متيامنا او متياسرا
والاضافة تعرض لكل موجود واجبا كالاول وجوهرا كالاب وكما

كالصغير

كالصغير والقليل وكيفا كالاحر وأينا كالاعلى ومتى كالاقدم واضافة
كالاقرب ووضعا كالاشد انتصابا وملكا كالاكسى وفعلا كالاقطع
وانفعالا كالاشد تسخنا ويتكافؤ طرفاها اى الاضافة تحصلا بان
تكون فيهما محصلة اى غير مطلقة ويتكافان ايضا اطلاقا بان
تكون فيهما مطلقة غير معينة اعنى انها اذا كانت فى احد طرفيها محصلة
كانت فى الاخر محصلة او مطلقة ففى الاخر مطلقة مثلا النصف
الذى هو هذا العدد كالاثنين بازاء ضعفه كالاربعة والنصف
العددى على الاطلاق بازاء الضعف العددى على الاطلاق
ويتكافان ايضا وجودا بان تكون فيهما موجودين وعدما بان
تكون فيهما معدومين ذهنا وخارجا قوة وفعلا فاذا كانت
فى احد طرفيها موجودا او معدوما بالقوة او بالفعل بحسب
الذهن او الخارج كانت فى الاخر كذلك ولا وجود لها خارجا
اى لا تحقق للاضافة فى الخارج بل وجودها امر اعتبارى لاحق
للاشياء اذ لا حقيقة لها سوى انها نسبة معقولة بالقياس الى
نسبة اخرى معقولة بالقياس اليها والا اى وان لم تكن امرا
اعتباريا بل موجودا فى الخارج لزم لا تناهى الحلولات اذ حلولها
فى محل اضافة بينها وبين المحل مغايرة لها حالة فيها ولتلك الاضافة
حلول هو اضافة لها حلول وهكذا الا الى نهاية ولزم ايضا لا
تناهى اوصاف كل عدد بحسب ما له من الاضافة الى غيره من الاعداد
الغير المتناهية كالاثنين فانه نصف الاربعة وثلث الستة وربع
الثمانية وسدس الاثنى عشر وهكذا الا الى نهاية والاضافة لا تستقل
بوجود اى ليس لها وجود منفرد يمكن تعينها بنفسها لانها طبايع
غير مستقلة بانفسها بل تابعة لمعروضاتها وقول ابن سينا لا يعرض

مبحث المتى

التضاد للاضافات اراد به استقلالا بشهادة قوله كما ان
الحار ضد للبارد فكذا الاحر ضد للابرد فلو لم تكن الاضافة
تابعة لمعروضها في هذا الحكم لكانت مستقلة فيه المتى
اى هذا مبحثه وكما ان الاين هو النسبة الى المكان فكذا المتى
هو النسبة الى الزمان او النسبة الى طرفه بطاء مهملة وفتح الراء
اى الآن فهى قد تكون بوقوع شئ فى زمان او بوقوعه فى آن هو طرفه
بمنزلة النقطة للخط اذ كثيرا ما يسأل عنه بمتى والوقوع فى الزمان
اما بان يكون للشئ هوية اتصالية تنطبق على الزمان ولا تحصل الا
فيه وهو معنى الحصول على التدريج وذلك كالحركات وما يتبعها
كالاصوات واما بمعنى انه لا يوجد فى ذلك الزمان آن الا ويكون
ذلك الشئ حاصلا فيه فيكون حصوله دفعة لكن على استمرار
الآنات وينقسم الى ما يكون حاصلا فى الآن الذى هو طرفه والى
ما لا يكون حاصلا فيه كالتوسط اعنى كون المتحرك على المسافة فيما
بين طرفيها والمتى كالاين يكون حقيقيا وهو كون الشئ فى زمان لا يفضل
عنه ككون الكسوف فى ساعة معينة والصوم فى اليوم وغيره اى وغير
حقيقى ككون الكسوف فى بعض يوم كذا او شهر كذا او سنة كذا اذ
يجوز ان يجاب بها عن السؤال بمتى الا ان الحقيقى من متى يجوز فيه
ان يشترك كثيرون بالكون فى زمان معين بخلاف الحقيقى من الاين
الوضع اى هذا مبحثه وهو هيئة تعرض للجسم بنسبة بعض اجزائه
الى بعض اى بسبب تلك النسبة تتخالف اجزاؤه قربا وبعدا ومحاذاة
وموازاة وانحرافا ونحو ذلك او بسبب نسبة اجزائه الى امور خارجة
عنه كوقوع بعضها نحو السماء كرأسه وبعضها نحو الارض كرجليه ومن
ثم يصير الانتكاس وصفا آخر فالمحيط على الاطلاق عكسه فهما

الوضع

يكون له الوضع بحسب الامور الداخلة والمحاط على الاطلاق صح

باعتبارين

باعتبارين ثم حصول الوضع للجسم قد يكون بالقوة وقد يكون بالفعل
وكل منهما اما بالطبع كقيام الانسان او لا بالطبع كانتكاسه ويجرى
فيه التضاد فان القيام والانتكاس وجوديان يتعاقبان على موضوع
واحد بينهما غاية الخلاف قابلا للشدة والضعف على ما هو ظاهر
فى كل من الانتصاب والركوع الملك اى هذا مبحثه ويسمى له وجدة
وهو نسبة الجسم الى محيط به كله كالتقمص او بعضه كالتختم
وينتقل بانتقاله اى ينتقل المحيط بانتقال المحاط وبهذا خرج الاين
المتعلق به فانه وان كان نسبة عارضة للجسم بسبب المكان المحيط به
الا ان المكان لا ينتقل بانتقاله سواء كان ذاتيا كنسبة الهرة الى اهابها
او عرضيا كنسبة الانسان الى قميصه وقد يقال بالاشتراك كنسبة
شئ الى شئ واختصاص له به من جهة استعماله اياه وتصرفه
فيه ككون القوى للنفس والفرس لزيد وعن ابن سينا انه قال اما انا
فلا اعرف هذه المقولة لان قولنا له كم او له كيف او له مضاف كقولنا
له اين او له جوهر حاصر لكله كما فى له ثوب او لبعضه كما فى له خاتم
او محصور فيه كما فى قولنا للدن شراب خبر يقع عليها لفظة له
لا بالتواطئ بل بالتشابه والتشكيك وان احتيل حتى يقال ان مقولة
له تدل على نسبة الجسم الى شامل اياه ينتقل بانتقاله كالتقمص
والتسلح والتنعل لم يكن لهذا المعنى من القدر فى عدد المقولات وان
كان التشكيك يزول ان يفعل اى هذا مبحثه وهو تاثير شئ فى شئ
آخر ما دام سالكا على اتصال غير قار كالحال التى للمسخن ما دام
يسخن اذ له ما دام يسخن حالة غير قارة هى التاثير التسخينى الذى
هو من مقوله ان يفعل الذى هو غير ما هو مبدأ للسخونة اى
المسخن الذى هو باق بعد التسخين الذى لا بقاء لمقولة ان يفعل

الملك

ان يفعل

ان ينفعل

بعده ان ينفعل اى هذا مبحثه وهو تاثر عنه اى تاثر شيء عن غيره
كذلك اى ما دام سالكا على اتصال غير قار كالحال التى للمتسخن ما دام
يتسخن اذ له حالة غير قارة هى التاثر التسخنى الذى هو من مقولة
ان ينفعل الذى هو غير السخونة لبقائها بعد التسخن الذى لا بقاء
لمقولة ان ينفعل بعده بل السخونة امر قار من مقولة الكيف وكذا
الاحراق القار فى الثوب والقطع المستقر فى الخشب وما حصل
للمستكمل بعد استقراره كالطول للشجر والسخونة للماء والقعود
او القيام للانسان فهى امور قارة ليست من هذا القبيل وان كان كل منها
قد يسمى اثرا او انفعالا بل هو كم او كيف او نحوه من وضع او غير هذا
ويجرى فى كل من مقولتين التضاد اذ التسخين ضد التبريد
والتسخن ضد التبرد ويقبلان الشدة والضعف اذ تسخين النار
اشد من تسخين الحجر الحار والاسوداد الذى هو الحركة الى السواد
منه ما هو اقرب الى سواد هو الغاية واسرع وصولا اليه من
اسوداد آخر قال ابن سينا وانما اوثر لفظ ان يفعل وان ينفعل على
الفعل والانفعال لانه قد يقال للحاصل بعد انقطاع الحركة وانما
مقولتهما ما كان توجها الى غاية من وضع او كيف او نحوه غير
مستقر من حيث هو كذا ولفظهما مخصوص بذلك مقصد الجوهر
هو اى الجوهر المفاد بذكر جمعه ولخفاء حقيقته وتكثر
لوازمه وقع الخلاف فى تعريفه وتقسيمه فاقتصرنا على ما قاله
المتكلمون من انه ليس الا المتحيز بذاته اى هو القابل بالذات
للاشارة الحسية لنفيهم الجواهر المجردة وحكمهم باستحالتها فان
انقسم بقبوله القسمة فجسم مؤلف من جواهر فردة والا يقسم
فجوهر فرد اى جزء لا يتجزى لا قطعا لصغره ولا كسرا لصلابته

مقصد الجوهر

ولاوهما

ولا وهما لعجز الوهم عن تمييز طرف منه عن طرف اخر ولا فرضا عقليا
ايضا فالجوهر عندهم منحصر فى هذين القسمين واقل ما يتركب
منه الجسم جوهران من الجواهر الفردة وهو مجموعهما لا كل
واحد منهما وان زعمه القاضى تمسكا بانه جوهر مؤلف وكل
جوهر مؤلف جسم اتفاقا ومبنى الصغرى على امتناع قيام التاليف
بجزئين لامتناع قيام العرض الواحد بمحلين بل لكل جزء تاليف
قايم به وهو معنى التاليف ورد بان التاليف معنى بين شيئين يعتبر
استناده الى المجموع من حيث هو مجموع فيكون مؤلفا من الشيء
والى كل واحد فيكون مؤلفا مع الشيء كما يقال فى النحو الكلام هو
المركب الذى فيه الاسناد والمعرب هو المركب الذى لم يشبه مبنى
الاصل فالجسم هو المركب بالمعنى الاول والجزء بالمعنى الثانى ولا
شكل له اى للجوهر الفرد باتفاق المتكلمين قال القاضى ولا يشبه
شيئا من الاشكال لان المشاكلة هى الاتحاد فى الشكل وما لا شكل له
كيف يشاكل غيره ولا حظ له من المساحة بمعنى انه لا يتصف بطول
ولا عرض والا لكان منقسما ضرورة وانكاره مكابرة ونقل الآمدى
الاتفاق على ان له حظا منها وحمله فى المواقف على ان له حجما لا يزيل
الاشتباه ولزوم قبول الانقسام بلا بما كان فى الحجم ظهر اذ هو اسم
لما له امتداد ومقدار وقد يقبل الجوهر الفرد الحياة وتوابعها من الاعراض
المشروطة بها كالعلم والقدرة والارادة وبه قال الشيخ وكثير من
من المعتزلة وفى اثباته اى الجوهر الفرد سد كثير من ابواب اصول
الحكما مما بنوه على كون الصانع عندهم موجبا بالذات لا بالاختيار
كقولهم بقدم الهيولى وكونها لا تنفك عن صورة ما وتركب الجسم
منهما المؤذن بقدم الاجسام وقولهم بعدم جواز خرق

السموات والتيامها المؤدي الى منع نزول الوحي وغير ذلك مما هو جار
على مقتضى آرائهم الفاسدة وسهولة الامر في كثير من قواعد الاسلام
كاثبات القادر المختار واحوال النبوة والمعاد اذ اختصاص كل جسم
بصفات معينة لا يكون الا لمرجح مختار والجسم عند اكثر المتكلمين
وبعض قدماء الحكماء جوهر قابل للقسمة بالفعل لتألفه من اجزاء
لا تتجزى حاصلة فيه بالفعل فتناول المؤلف من جزئين ومن اكثر
اذ لو لم يكن منقسما بان كان واحدا في نفسه كما عند الحس لانقسمت
وحدته بانقسامه لانها عارضة له حالة فيه اذ ليست نفسه
ولا جزءا منه وانقسام المحل يستلزم انقسام الحال فيلزم انقسامها وهو
بط اذ لا معنى لها سوى عدم الانقسام وكذا لو لم يكن الجسم منقسما
بان كان واحدا في نفسه لانعدم بتفريق اجزائه لقضاء الضرورة
بان تفريقها ازالة لهويته الواحدة واحداث لهويتين اخريين و
اللازم اعني احداث هويتين بط للقطع بان شق البعوض البحر
بابرته ليس اعداما له واحداثا لبحرين وايضا لو لم ينته امتداد الجسم
الى ما لا يكون له امتداد وقبول انقسام لما تناهى امتداده اي الجسم
عددا حتى الخردلة لتألفه ح من امتدادات لا تتناهى عددا
وايضا لولا ثبوت الجزء الذي لا يتجزى لما كان الجبل اعظم من الخردلة
لكون كل منهما ح قابلا لانقسامات غير متناهية وذلك مستلزم
لعدم تناهي اجزائهما بلا تفاضل وهذا معنى التساوي وهو
في الاجزاء يستلزمه في المقدار ضرورة ان تفاوت المقادير انما هو
بتفاوت الاجزاء بمعنى ان ما يكون مقداره اعظم يكون اجزاؤه اكثر
فما لا تكون اجزاؤه اكثر لا يكون مقداره اعظم واجزاؤه اي الجسم
متناهية لوقوعها محصورة بين طرفين حاصرين محيطين بها وكل ما هو

كذلك

كذلك عددا كان او مقدارا فتناهيه ضرورة اذ انحصار ما لا يتناهى
بين حاصرين مح فاستحال كون اجزائه الموجودة فيه بالفعل
غير متناهية كهو فهو متناه بتناهي اجزائه والا اي وان لم يكن
متناهيا ولا اجزاؤه لم يقع بين طرفين محيطين به ولم يلحق متحرك
غاية لان لا تناهي الاجزاء يستلزم امتناع وصوله الى غاية من
المسافة لتوقفه على قطع نصفها ونصف نصفها وهكذا الا الى
نهاية وذلك لا يتصور فيما يتناهى من الزمان وكذا لو لم تكن اجزاؤه
متناهية لم يلحق سريع بطيئا اذا ابتدا بعده لانه كلما قطع جزءا
قطع البطي ايضا جزءا اذ لا اقل منه ضرورة ولا تخلل للسكنات
بشهادة الحس والبرهان واعتبار البطي دون الواقف مع كونه
كذلك لئلا يكون ذكر السريع لغوا وطبيعتها اي الاجزاء واحدة
اي متماثلة جوهرها واحد طبعا في جميع الاجسام فالاجسام
المؤلفة منها متماثلة اي متحدة الحقيقة واختلافها اي الاجسام
انما هو باختلاف عوارضها دون ماهياتها كما هو عند المتكلمين
بارادة الله تعالى لانه وحده الفاعل بالاختيار وان زعم غيرهم
ان اختلافها باختلاف اشكال الاجزاء وهذا اصل يبتني عليه كثير
من قواعد الاسلام كاثبات القادر المختار وكثير من احوال
النبوة والمعاد اذ اختصاص كل جسم على ما مر بصفات
معينة لا بد ان يكون لمرجح مختار فيجوز على كل من الاجسام
ما يجوز على الاخر من حركة وغيرها كبرد النار وخرق السماء
وغير ذلك مما ثبت به جواز ما نقل من نزول الملك بالوحي والمعجزات
واحوال القيامة وهذا كله مبني عند المتكلمين على ان اجزاء الجسم انما
هي من جواهر فردة وانها كلها متماثلة لا يتصور فيها اختلاف

الاجسام حادثة

بالحقيقة والاجسام حادثة بذواتها وصفاتها صورا واعراضا
لعدم خلوها عن الحوادث كالحركة والسكون وكلما لا يخلو عنها
حادث بشهادة اعتوار الاعراض الحادثة عليها وكلها في معرض
العدم المنافي للعدم والاجسام لا تخلو عن شكل لتناهيها وكل
متناه له شكل اذ لا معنى له سوى هيئة احاطة النهاية بالجسم ولا
يخلو عن حيز اي فراغ يشغله لقضاء الضرورة بذلك اذ لا يمكن
جسم لا في مكان ولا يخلو عن عرض وضده كالحركة والسكون
والاجتماع والافتراق فيجب ان يكون في كل جسم شيء من الاعراض
والاجسام باقية زمانين فاكثر ضرورة بمعنى انا نعلم بحكم
الضرورة ان ذواتنا وامتعتنا من كتب وثياب هي بعينها التي
كانت بالامس بدون تبدل في ذواتها وفانية نصا بنحو كل شيء
هالك الا وجهه كل من عليها فان والخلاء بين الجسمين بحيث
لا يتماسان ولا بينهما ما يماسهما بل مطلقا جائز عندنا لوجوب
انتهاء الاجسام اي كل واحد منها الى ملاء او خلاء بجواز ازدياد
محدب الفلك المحاذي لكل الجهات فهنالك مكان يشغله
وجواز انتقاصه وخلو مكانه خلافا للحكماء في قولهم ان
الجهات موجودات ذوات اوضاع وانها حدود ونهايات
للامتدادات وان العلو والسفل منها جهتان معينتان لا تتبدلان
وذلك يستلزم وجود فلك محدد للجهات به يتعين وضعها
ويلزم ان يكون جسما واحدا كريا محيطا بالكل ليتعين العلو
باقرب حد من محيطه والسفل بابعد حد منه وهو المركز ولا يعزب
عنك ان اثبات المحدد مبني على امتناع الخلاء والاجزاء التي ينتهي اليه
الامتدادات وبه تتعين اوضاع للجهات وعلى اختلاف حقيقة

الاجسام واستناد بعض حركاتها الى الطبيعة والا لما كان من
الاجسام ما يقتضي صوب المحيط ويتحرك بطبعه اليه وما يقتضي
صوب المركز ويتحرك بطبعه اليه ولما ثبت ان الخلاء عندنا ممكن
والاجسام متماثلة يجوز على كل منها ما يجوز على الاخر والحركات
مستندة الى قدرة الله تعالى الفاعل المختار لا اثر فيها للطبيعة
امتنع اثبات المحدد ولم تمتنع الحركة المستقيمة التي بها الخرق
والالتيام بل هي جارية على الافلاك وكواكبها سابحة فيها على ما يعلمه
الله تعالى ولم يثبت ما فرعوا على اثباته وعدم قبول الحركة المستقيمة
من ان السموات لا تقبل خرقا والتياما ولا كونا وفسادا ولا حرارة
وبرودة ولا رطوبة ويبوسة ولا طعما ورايحة ولا لينا وصلابة
ولا خشونة وملاسة ولا خفة وثقلا ولا لونا الى غير ذلك
مما وردت به الشريعة المطهرة وزعم الحكماء ان من المركبات ما
يحدث اما في الهواء او على وجه الارض او فيها ومن الاول ما يتكون
من البخار او من الدخان وكلاهما بالحرارة فانه يحلل من الرطب
اجزاء هوائية ومائية هي البخار ومن اليابس اجزاء ارضية تخالطها
اجزاء نارية فلما تخرج عن هوائية وهي الدخان ثم ان البخار المتصاعد
قد يلطف بتحليل الحرارة اجزاءه المائية فيصير هواء او يتصعد
فيبلغ الطبقة الزمهريرية فيتكاثف سحابا وينزل مطرا ان لم يكن البرد
شديدا او ثلجا ان اصابه برد شديد فجمد الماء قبل تشكله بشكل
القطرات او ينزل بعد تشكله بذلك بردا صغيرا مستديرا
ان كان من سحاب بعيد لذوبان الزوايا بالحركة والاحتكاك والا
نزل كبيرا غير مستدير غالبا والبرد انما يكون في هواء ربيعي او خريفي
لا صيفي لفرط التحلل فيه ولا شتوي لفرط الجمود فيه وان لم يبلغهما

سكونات الجو

نزول المطر

والبرد والثلج

هايلة لشدة المحاكة والمصاكة وقد يسمع منها دوى لشدة الريح واما
الارض الرخوة فلا يوجد فيها زلزلة لسهولة خروج المحتقن منها وقلما
توجد فى الصيف لقلة تكاثف وجه الارض واذا حفر فى التى يكثر فيها
الزلازل ابار فكثر مخالص الابخرة مما يحتقن فيها قلت زلازلها وقد يصير
الكسوف سببا للزلزلة لفقد حرارة الشعاع دفعة وحصول البرد الحاقن
للرياح فى تجاويف الارض بغتة اذ ما يعرض بغتة يفعل ما لا يفعله العارض
تدريجا وربما انقلب البخار الحادث تحت الارض فيها فتنفجر عيونا جارية
ان كان له مدد وجريها على الولاء فان الماء كلما جرى انجذب الى مواضعه هواء
او بخار اخر يتبرد بالبرد الحاصل هناك فينقلب ماء ايضا وهكذا الى ان
تمنع مانع يحدث دفعة او تدريجا او راكدة ان لم يكن له مدد وربما
احتاج البخار المتكون تحتها الى كشف عنه بازالة ثقل التراب عن وجهها
فصادف منفذا فتندفع اليه بحسب مصادفة المدد وفقدانه
وهى الابار والقنوات والعيون وقد تكون مياه الامطار والثلوج سببا لها
لما نشاهده من كونها تزيد بزيادتها وتنقص بنقصها واما عندنا فهما
ذكروه فى الاثار العلوية اى التى على الارض والسفلية اى التى على وجهها
وتحتها بقدرة الله تعالى الصادرة منه على وفق ارادته واختياره بدون
احالة على شىء مما ذكروه لانه تعالى وحده الفاعل المختار لشهادة ما نراه
من عظم السموات وعجيب خلقها وبديع صنعها وانتظام امرها مع ما نشاهده
من احوال الرياح من قلعها الاشجار وخطفها السفن من البحار وتخريبها
المدن وغير ذلك من الايات الدالة على وجوب الرجوع الى قدرته
والاستناد الى مجرد خيرته وغاية ما ذكروه لو ثبت فانما هو بيان
لاسبابه المادية هذا وفى شرح المقاصد قد تواتر فى بلاد الترك
ونواحى ادس وبلغار من خواص النباتات والاحجار فى شان السحب

حكاية عجيبة

والرياح

والرياح والامطار ما يجزم العقل بعدم صدوره عنها بل عن الله تعالى
وحده وسمعت كثيرا من الثقاة انهم اذا سافروا وصحبوا واحدا من الكفرة
يقوم باستعمال تلك الاحجار مبتهلا متضرعا فى اثناء ذلك الى الخالق
تعالى على طريقتهم وله رياضة عظيمة وترك للشهوات ولتسبب فى
جماعة مخصوصة مشهورة باستنزال المطر فيحدث سحابة قدر ما يظل
ذلك النفر فيها ريح تدفع عنهم البعوض تسير معهم اذا ساروا وتقف
اذا وقفوا وترجع اذا رجعوا وربما استقبلهم فرقة اخرى معهم
سحابة فيها ريح يدفع عنهم ما يوذيهم وانكاره عندهم من قبيل
انكار المحسوسات واما حديث النبات الذى ينفتح قيد الحديد
باصابته له عن قوايم الفرس فمشهور ولعمرى ان النصوص الواردة
باستناد هذه الاثار الى القادر المختار قاطعة وطرق الهدى
الى ذلك واضحة لكن من لم يجعل الله له نورا فما له من نور ومن عنايته
اى الله تعالى بمخلوقاته التى لا يمكن ان تعيش الا باستنشاق الهواء انكشاف
بعض الارض لسيلان الماء عنه الى وهاد ومواضع غايرة لتكون معاشا
للحيوان والنبات اذ لا يمكن ذلك الا بخروجها من الماء الى الهواء وهذا
المنكشف منها هو كان المعمور الذى كان حقه بمقتضى طبيعة الارض والماء
ان يكون مغمورا فيه كساير اجزايها فاختصاص جزء منها باستعداده
لذلك دون جزء اخر مع استواء نسبة المعدات الى جميع الاجزاء مما
لا سبيل للعقل الى معرفة سببه واذا كان لا بد من الرجوع الى استناد
الاشيا اليه تعالى فمن طرح هذه المؤنات التى تكلفها الحكماء ووفق
الى استنادها الى قدرته واختياره تعالى فقد فاز وزعموا على
قانونهم الفلسفى انه اذا اجتمعت عناصر متضادة تصغرت اجزاؤها
جدا واختلطت اختلاطا تاما بحيث يحصل بينها تماس كامل فتفاعلت

ظ السفر

مبحث الرياح

العناصر بعضها في بعض بقواها التي هي الصور النوعية بواسطة
الكيفيات التي لموادها بالذات كحرارة النار او بالعرض كحرارة
الما فانكسرت سورة كل كيفية من كيفياتها الاربع التي هي الحرارة
والبرودة والرطوبة واليبوسة بفعل الصورة النوعية بتوسط
كيفيات موادها بان تحيل صورة كل عنصر مادة الاخر الى
كيفيتها فتنكسر شدة كيفيته بمعنى انه تزول مرتبة من مراتب
تلك الكيفية التي هي مثلا غاية الحرارة وتحدث مرتبة اخرى
اضعف منها فالكاسر مثلا لسورة برودة الما البارد المختلط
بالماء الحار هو الصورة المائية بتوسط الحرارة العارضة
اذ من قواعدهم ان صورة كل عنصر تفعل بالذات في مادته الحالة
فيه وفي مادة مجاورة بواسطة الكيفية ذاتية كانت كبرودة الما
او عرضية كحرارته فعلية كانت كالحرارة والبرودة او انفعالية
كالرطوبة واليبوسة فالصورة النارية مثلا تسخن مادتها ثم مادة
مجاورها فمادة كل عنصر ينفعل بالذات عن صورته بكيفيته الذاتية
او العرضية الفعلية والانفعالية فاذا امتزج حدثت كيفية
ملموسة مغايرة بالنوع لما في العناصر الصرفة حاصلة في كل جزء من
اجزاء الممتزج متوسطة بين الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة
باستحالتها من صرافتها اليها بان تكون اقرب الى كل كيفية مما يقابلها بمعنى
ان تستبرد بالنسبة الى الجزء الحار وتسخن بالنسبة الى الجزء البارد
وكذا في الرطوبة واليبوسة ومتشابهة في جميع الاجزا بان يكون
الحاصل في جزء من اجزا الممتزج يماثل الحاصل في الجزء الاخرى
يساويه في حقيقته النوعية بلا تفاوت الا في المحل حتى ان الجزء الناري
كالجزء المائي حرارة وبرودة ورطوبة ويبوسة وكذا الهوائي

والارض

والارضي وتسمى تلك الكيفية مزاجا فهو كيفية ملموسة حدثت من
تفاعل عناصر مجتمعة متصغرة اجزاؤها منكسرة سورة كل من كيفياتها
الاربع بقواها وقد اعتبروا في حدوثه تصغر اجزايه لان التفاعل بين
الاجسام وان امكن بدون مماسة كما في تسخين الشمس الارض
وجذب المغناطيس الحديد لكنه في الامتزاج انما يكون بطريق المماسة
وهي تكثر بتكثر السطوح الحاصل بتكثر الاجزاء الحاصل بتصغرها وكلما
كان تصغرها اكثر كان الامتزاج اتم هذا ولو لم تكن كيفيات
اجزا الممتزج متشابهة بان كانت مختلفة لم يكن هنالك فعل وانفعال
ولم تتحقق كيفية وحدانية بها يستعد الممتزج لفيضان صورة
معدنية او نباتية او حيوانية او نفس انسانية عليه بل كان ذلك
مجرد تركيب ومجاورة بين العناصر لا امتزاجا اذ الامتزاج هو
اجتماع العناصر بحيث تحدث منه كيفية متوسطة متشابهة
والتركيب اعم منه وكذا الاختلاط وقد يجعل مرادفا للامتزاج
فان كان المزاج الذي هو كيفية ملموسة متوسطة بين القوى
الاربع التي هي الحرارة والبرودة والرطوبة واليبوسة من مقادير
من القوى الاربع متساوية شدة وضعفا فمعتدل حقيقي على حاق
الوسط بين الطرفين مشتق من التعادل بمعنى التساوي في مقادير
القوى وهو فيها لا يستلزمه في مقادير العناصر لجواز ان يكون
عنصر مغلوبا كمية قويا كيفية وبالعكس وسميت الكيفيات قوى
باعتبار كونها مبادي التغيرات اذ القوة اسم لما هو مبدا التغير
من شي في اخر من حيث هو اخر والا يكن من مقادير متساوية فخارج
عن الاعتدال اللايق بالممتزج وينحصر هذا الخارج في ثمانية من
الاعتبارات لان خروجه عما هو حقه قد يكون بكيفية واحدة

من القوى الاربع ككونه احر او ابرد او ارطب او ايبس فهذه اربع
او بكيفيتين غير متضادتين ككونه احر وارطب او ايبس مما ينبغي
وابرد وارطب او ايبس فهذه ايضا اربع واما خروجه بمتضادتين
منها ككونه احر وابرد او ارطب وايبس فلا يمكن للزوم اجتماع
الضدين لان الميل عن حاق الوسط الى كيفية منها زيادة فيها على
مضادتها منها كالحرارة والبرودة الممتنع زيادة كل منهما على
الاخرى واذا اعتبرت انواع المركبات فاعدل الامزجة اى اقربها
الى الاعتدال الحقيقي مزاج نوع الانسان لانه متعلق النفس الناطقة
الاشرف الاكمل فمزاجه اشرف واكمل اى اقرب الى الوحدة الحقيقية
وابعد عن التضاد والكثرة واحوج الانواع الى الافعال المتقنة
التي تعين على بعضها الحرارة كالهضم وعلى بعضها البرودة كالامساك
وعلى بعضها الرطوبة كالادراك وعلى بعضها اليبوسة كالحفظ
واعدل اصنافه اى اصناف نوع الانسان عند الاكثر سكان الاقليم
الرابع لتوسطه بين الاقاليم وبعده عن الفجاجة الشمالية
والاحتراق الجنوبي مع ما اتصف به اهله من الكمالات البدنية
والنفسية من كونهم احسن الوانا واطول قدودا واجود اذهانا
واكرم اخلاقا وذلك كله تابع للمزاج واعتداله وقال ابن سينا
بالنظر الى اوضاع العلويات اعدل اصنافه سكان خط الاستوا
اى الموازى لمعدل النهار لتشابه احوالهم حرا وبردا بتساوى ليلهم
ونهارهم دايما ولان صيفهم ليس شديد الحر لزوال الشمس عن سمت
روسهم بسرعة ولا شتاهم شديد البرد لان الشمس لا تبعد
عن سمتهم كثيرا فلا يعظم التفاوت بين صيفه وشتائه مع قصر
مدة كل منهما اذ هي شهر ونصف لان الفصول هناك ثمانية فالشمس

لاتسامتهم

لاتسامتهم عن بعد كثير بل عن قرب من المسامتة فهم دايما منتقلون من حال
متوسطة الى ما يشابهها فكانهم في الربيع دايما واجيب بان تشابه
الاحوال بمعنى انه لا يطرا عليهم تغير يعتد به ولا يلحقهم نكاية
من حر او برد لا يفيد المطلوب اعني قربهم من الاعتدال الحقيقي الذى
هو تساوى الكيفيات لجواز ان يكون المبالغ في الحرارة او البرودة
المالوفة كذلك والممتزج حيوان ونبات ومعدني وتسمى
مواليد ووجه حصره فيها انه ان تحقق فيه مبدا التغذية والتنمية
مع تحقق مبدا الحس والحركة الارادية فحيوان او تحقق فيه مبدا
التغذية والتنمية بدونه اى بدون مبدا الحس والحركة الارادية
فنبات والا يتحققا فيه فمعدني وفي ذكر تحقق مبداء الحس والحركة
كما في شرح المقاصد تلويح بانتفاء القطع بعدمهما في النبات والمعدني
وربما ادعى حصول الشعور والارادة للنبات لامارات تدل عليه
كما نشاهده من ميل النخلة الانثى الى الذكر وتعشقها له بحيث لو لم تلقح
منه لم تثمر وميل عروق الاشجار الى جهة الماء وميل اغصانها في الصعود
من جانب المانع الى الفضا ولا يبعد هذا عن القواعد الفلسفية فان
تباعد الامزجة عن الاعتدال الحقيقي انما هو على غاية من التدريج
فانتقاص استحقاق الصور الحيوانية وخواصها لا بد ان يبلغ قبل
الانتها الى حد الضعف والخفا وكذا النبات ولهذا اتفقوا على ان
من المعدنيات ما وصل الى افق النبات ومن النباتات ما وصل الى
افق الحيوان كالنخلة واليه الاشارة بقوله صلى الله عليه وسلم
ان من الشجر شجرة مثلها مثل المسلم الى ان قال الا وهي النخلة وقوله اكرموا
عماتكم النخل نحو الجسم لما ذايب منطرق بان انجمد فيه الرطب واليابس
بحيث لا تقدر النار على تفريقهما مع بقاء دهنية قوية بسببها يقبل

الانطراقية هو اندفاع فى العمق بانبساط يعرض له فى طوله وعرضه
قليلا قليلا بدون انفصال الشئ والمشهور من انواعه سبعة الذهب
والفضة والرصاص والاسرب والحديد والنحاس والخارصيني
وهو جوهر يشبه النحاس يتخذ منه مرايا لها خواص وقيل لا يوجد
فى زماننا والذى يتخذ منه المرايا يسمى بالحديد الصيني واما الهفتجوش
فجوهر مركب من بعض الفلزات وليس بالخارصيني والذوبان الذى
هو سيلان الجسم بسبب تلازم رطبه ويابسه ظاهر فى غير الحديد
واما فيه فكونه بحيلة ارباب الصنعة وقد شهدت الامارات
بان مادة الاجساد السبعة هى الزيبق والكبريت واختلافها انواعا
واصنافا باختلاف صفاتهما واختلاطهما وتاثر احدهما
عن الاخر واما الامارات فهى انها سيما الرصاص يذوب الى مثل [الزيبق]
وهو ينعقد برايحة الكبريت الى مثل الرصاص ويتعلق بهذه السبعة
وهو مركب من مائية كبريتية والامتحان بالصنعة يشهد ايضا
بذلك واما كيفية تكونهما فهما ان كانا صافيين وكان انطباخ
احدهما بالاخر تاما وكان الكبريت مع صفائه ابيض غير محترق
تكونت الفضة او احمر وفيه قوة صباغية لطيفة غير محترقة
تكون الذهب وان كانا نقيين وفى الكبريت الاحمر قوة صباغية
ووصل اليه قبل كمال النضج برد عاقد فجمد تكون الخارصيني وان كان
الزيبق نقيا والكبريت رديا وفيه مع رداته قوة احتراقية
تكون النحاس وان لم يكن شديد المخالطة بالزيبق تولد الرصاص وان
كانا رديين وقوى تركيبهما تولد الحديد او ضعف تولد الاسرب
اى الرصاص الاسود والمولعون بالكيمياء يصححون دعوى انعقاد
الزيبق بالكبريت انعقادا محسوسا به يغلب على الظن ان الاحوال

الطبيعية

١١٢ بحث في الكيميا

الطبيعية تقارن الاحوال الصناعية مع القطع بانتفاء اليقين والفاعل
لذلك كله هو القادر المختار وذهب كثير من العقلاء الى ان تكونها بالصنعة
واقع لامكانه وانكر ابن سينا امكانه فضلا عن وقوعه فان المواد
الذاتية التى تصير بها هذه الاجساد انواعا امور مجهولة ولا يمكن
ايجاد المجهول نعم يمكن ان يصبغ النحاس بصبغ الفضة وهى بصبغ
الذهب وان يزال عن الرصاص اكثر ما فيه من النقص لكن هذه الامور
المحسوسة يجوز ان لا تكون هى المواد بل عوارض ولوازم واجيب
بانا لا نسلم اختلافها بالمواد والصور النوعية بل هى متماثلة لا تختلف
الا بالعوارض التى يمكن زوالها بالتدبير ولو سلم فان اريد بمجهولية
الصور النوعية والمواد الذاتية انها مجهولة من كل وجه فمم للعلم
بانها مبادى لهذه الخواص والاعراض او مجهولة بحقايقها وتفصيلها
فلا نسلم ان الايجاد موقوف على العلم بها وكفى بصنعة الترياق وما فيه
من الخواص والاثار شاهدا بامكان ذلك واما الوقوع فالكلام فيه
وفى العلم بجميع المواد وحصول الاستعداد ومن ثم كانت الكيميا
كالعنقاء مثلا اسما بلا مسمى او ذايب مشتعل وهو ما فيه رطوبة
دهنية مع يبوسة غير مستحكم المزاج ولهذا تقوى النار على تفريق
رطبه عن يابسه بالاشتعال كالكبريت المتولد من مائية تخمرت
بالارضية والهوائية تخمرا شديدا بالحرارة حتى صارت تلك المائية
دهنية وانعقدت بالبرد ومثله الزرنيخ الا ان الدهنية فيه
اقل او ذايب لا منطرق ولا مشتعل لضعف امتزاج رطبه ويابسه
وكثرة رطوبته المنعقدة بالحر واليبس كالزاج والذايبة
المتولد من ملحية وكبريتية وحجارة وفيه قوة بعض الاجساد
الذايبة وكالملح المتولد من ماء خالطه دخان حار لطيف كثير النارية

وانعقد باليبس مع غلبة الارضية الدخانية وقد يتخذ من رماد
محترق بالطبخ والتصفية واما غير ذايب ولا منطرق لفرط رطوبته
اى ما استحكم امتزاج اجزايه الرطبة الغالبة واليابسة بحيث
لا تقوى النار على تفريقها كالزيبق المتولد من مائية خالطها جدا
ارضية كبريتية بالغة فى اللطافة او غير ذايب ولا منطرق لفرط
يبوسته اى ما اشتد امتزاج اجزاء اليابسة والرطبة بحيث لا تفرقها
النار مع احالة البرد المائية الى الارضية بحيث لا تبقى رطوبة
دهنية كالياقوت فان عقده باليبس ولهذا لا يذوب الا بالحيلة
بحيث لا يبقى جوهره كاللعل والزبرجد بخلاف الحديد المذاب
هذا ولا ريب فى ان بعض المعدنيات مما يتولد بالصنعة بتهيئة
المواد وتكميل الاستعداد كالنوشادر والملح ولا فى ان نحو الذهب
واللعل وكثير من الاحجار قد يعمل له شبه يعسر التمييز بينه وبين
ذلك الجوهر فى بادى النظر وانما الكلام فى عمل ذلك حقيقة
والنبات لاختصاصه بزيادة اعتدال لا توجد فى المعدنيات — بحث نبات
صار مشابها بالحيوان فى بعض الاعضاء والقوى اذ له مواضع تقوم
مقام الذكر والرحم متميزة تتولد فيها الاغصان وله عروق بها
يتغذى وله اجزاء كمالية بمنزلة الشعر والظفر كالورق والزهر
وله فواضل تبرز كالصموغ والالبان فهذا بهذا يشارك الحيوان
فى احتياجه الى قوى طبيعية لحفظ الشخص وتكميله فى ذاته
وتحصيل مثله ابقاء للنوع كالقوة الغاذية التى لا بد منها ومن
خوادمها فى حفظ الشخص وبقائه مدة حياته وهى المتصرفة فيما
فيما حصل له كمال استعداد الى ان يجعله جزأ بالفعل من المتغذى
وهذا معنى كونها تحيل الغذا الى مشاكلة الجسم المتغذى اى تجعله

بعد

القوى المخادمة

بعد اللصوق به اى جزأ منه مماثلا له فى جوهره وقوامه ولونه وقد
تخل به كما فى البرص والبهق وتخدمها اى تخدم الغاذية قوى اربع
جاذبة تجذب ما يحتاج اليه من الغذا الى المعدة ويصلح لها
وماسكة تمسك الغذا فى المعدة الى ان ينهضم ويصلح لصيرورته دما
فى الكبد وهاضمة تتصرف فى الغذا من حين المضغ الى ان يستعد
لصيرورته جزا من المتغذى وهذا معنى احالة الغذا الى ما يليق
بجوهر المتغذى والمراد بالغذا هنا ما هو بالقوة كالخبز واللحم
وبالاحالة التغير فى الكيف كتغير الطعام الى الكيلوس او فى الجوهر
كتغير الكيلوس الى الدم والدم الى اللحم وفى الغاذية ما هو بالفعل
اعنى حين يصير جزا من العضو وبالاحالة التغير فى الجوهر وهذا
هو الفارق بين الهاضمة والغاذية وان اشعر كلام قوم انهما
الهاضمة وقوم انها عبارة عن مجموع الاربع ودافعة للفضلات
الى الامعا ثم جاذبة للدم الذى يصير غذا لجوهر المعدة كساير
الاعضا وماسكة له وربما تغير الى مشاكلة جوهر المعدة والهاضمة
تفعل ذلك ودافعة لما خالط ذلك من غير الملايم واول مراتب الهضم
اى هضم الغذا الذى هو من ابتدا المضغ الى ان يصير جزا من
العضو يعرض له فى كل آن تغير واستحالة من غير حصر لمراتبه
فى عدد لكنهم لما نظروا الى اعضا الغذا والعضو المتغذى و
الى ظهور التغيرات فى الغاية قالوا هضم الغذا ان لم يلزمه خلع
صورته فهو ما به يتغير الى ان يصير كيلوسا وهو الهضم فى المعدة
ابتداء من الفم وان لزمه خلع صورته ولم يلزم من كمال نضجه
حصول الصورة العضوية ولا شبه لها فى المزاج فهو ما به يصير
خلطا وهو الهضم فى الكبد وان لزم حصول شبه لها فيه فهو

مابه يصير رطوبة ثانية وهو الهضم فى العروق وان لزم من
كال النضجه حصول الصورة العضوية فهو الهضم فى الاعضاء كلها
ويدل على ان ابتدا الهضم المعدى من الفم كون الحنطة الممضوغة تفعل
فى انضاج الدماميل مالا تفعله المدقوقة المبلولة بالما او المطبوخة
فيه وكون ما يبقى من الطعام بين الاسنان يتغير وتنتن رايحته
ويصير له كيفية مثل كيفية لحم الاسنان وسببه ان سطح الفم
متصل بسطح المعدة بل كانهما سطح واحد بشهادة التشريح ولهذا
يجعل ما فى الفم والمعدة هضما واحدا لا كما سبق الى بعض الاوهام
من ان اول الهضوم فى الفم ثم فى المعدة ثم فى الكبد ثم فى العروق حطا
لما هو العمدة والغاية اعنى التغير الى جوهر العضو عن درجة الاعتبار
ثم لكل هضم فضل يندفع ضرورة ان الهاضمة لا يمكنها احالة
جميع ما يرد اليها من الغذا اما لكثرته واما لان من اجزايه ما لا يصلح
ان يصير جزا من المتغذى والنامية بالجر عطفا على الغاذية اى النامية
وكالنامية التى لا بد منها فى وصول الشخص الى كماله فانها تدخل الغذا فى
اجزا الجسم فتزيد فى اقطاره اعنى طوله وعرضه وعمقه بمداخلة الغذا
فى اجزايه بنسبة طبيعية تقتضيها طبيعة ذلك الشخص الذى له
تلك القوة الى غاية النشو فخرج الورم لعدم كونه على تناسب
طبيعى والتخلخل لعدم كونه بما يدخل فى اجزا الجسم بل بانبساطها واما
التخلخل بمعنى الانتفاش اعنى مداخلة الاجزا الهوائية فلو سلم
تناول الجنس اعنى القوة الطبيعية لما يفيده لخرج بقيد الغذا الظهور
ان الاجزا الهوائية ليست غذا للمنتفش والاكثر ان قيد مداخلة
الغذا فى الاجزا مخرج للسمن ايضا لعدم دخوله فى جوهر الاعضا
الاصلية المتولدة عن المنى بل فى المتولدة عن الدم كاللحم والشحم

وقد

وقد روعى فى تسمية هذه القوة نامية المزاوجه والقياس
مستنمية فاسند الفعل الى سببه اذ فعلها الايجاد والنامى
انما هو الجسم قبل الزيادة التى بها يحصل النمو الذى هو صيرورة
الجسم اعظم مما كان بطريق مخصوص فالجسم النامى هو الذى
ورد عليه الغذا وهو فى اول الامر الجسم الاصلى ثم الحاصل بالتغذية
والتنمية وهكذا الى ان يبلغ كمال النشو والمولدة بالجر وهى القوة المولدة
التى شانها تحصل من الغذا بعد الهضم التام ما يصلح مبدا اى مادة
لبدن شخص اخر من نوع المتغذى او من جنسه وتفصله اجزا مختلفة
وكيفيات لايقة مزاجية فتمزجها تمزيجات بحسب عضو عضو
فتخص العظم بمزاج وكذا العصب وغيره ثم تفيده بعد الاستحالات
الصور والقوى والاعراض الحاصلة للنوع الذى انفصل عنه المصورة
البذر او لجنسه ومحققوا الفلاسفة على ان هذه الافعال
مستندة الى قوى ثلاث محصلة وهى التى تجذب الدم الى
الانثيين وتتصرف فيه الى ان يصير منيا وهى لا تفارقهما
ومفصلة وهى التى تتصرف فى المنى فتفصله كيفيات مزاجية وتمزجها
تمزيجات بحسب ما مر ومصورة وهى التى تميز الاجزا وتشكلها
على مقاديرها اى تلبس كل عضو صورته الخاصة به فيكمل وجود
الاعضا ومحلها المنى كالمفصلة ومحل فعلها الرحم ونفى الامام
استنادها الى المصورة فقط لجزم العقل بامتناع صدور هذه
الافعال المختلفة والتركيبات العجيبة الدالة على كمال القدرة
والحكمة عن قوة بسيطة ليس لها شعور اصلا مع انها حالة فى
جسم متشابه الاجزا وبه قال ارسطو اذ عنده ان اجزا المنى متماثلة
الحقيقة لكونه منفصلا عن الانثيين فقط ومتشابه الامتزاج

واليه ذهب بقراط اذ عنده ان اجزاه مختلفة الحقيقة اذ يخرج
من العظم مثله ومن اللحم مثله وكذا باقى الاعضا فهى متمايزة
متماثلة الامتزاج فتكون المولدة اسما للقوى الثلاث
وهو المفهوم من الشفا والاشارات حيث حصر القوى الطبيعية
فى الغاذية والنامية والمولدة بدون تعرض للمصورة او اسما للمحصلة
وللمفصلة وبه صرح فى القانون تبعا للاكثر حيث قال القوة المتصرفة
لبقا النوع قسمان مولدة ومصورة والمولدة نوعان يولد المنى
فى الذكر والانثى ونوع يفصل القوى التى فى المنى فيمزجها تمزيجات
بحسب عضو عضو هذا ولا سبيل الى تغاير ما ذكر من القوى بالذات
الا على ما تقرر عندهم من استحالة صدور الافعال المختلفة عن
قوة واحدة من جميع الجهات ولهذا ترى بعض الاعضا ضعيفا فى
بعض هذه الافعال قويا فى الباقى ولا يخفى انه لا يفيد تغايرها
بالذات لجواز ان يكون اختلافها باختلاف الالات والاستعدادات
ومن تامل صور انواع العالم العجيبة واشكالها الغريبة ونفوسها
المؤتلفة والوانها المختلفة البالغة من الاتقان اقصى غاية ومن
الاحكام اعلى نهاية راجعا الى فطنة وانصاف باقيا على فطرة الله
التى فطر الناس عليها قضى بعدم صدور ذلك عن القوة المصورة
فقط وان فرض كونها مركبة وكون المواد مختلفة وبصدورها
عن صانع قديم قادر حكيم وقد نطق به فى عدة مواضع القران
الكريم والفرقان القديم مع ان الفلاسفة قد رجعوا الى الفطرة
السليمة فصرحوا بان القوى انما تفعل ذلك باذن خالقها تعالى وتقدس
ويختص الحيوان لامتيازه عن مشاركة النبات فيما مر من القوى
الطبيعية مشاركة بمجرد المفهوم دون الحقيقة للقطع بان غاذية

الحيوان

الحيوان تخالف بالنوع غاذيته بل غاذية كل عضو كما قال ابن سينا
تخالف بالنوع غاذية عضو اخر بقوى نفسانية نسبة الى النفس
الحيوانية او النفس الناطقة لكونها فى الانسان اكمل منها فى غيره
من الحيوانات مدركة ومحركة لان الحيوان لزيادة اعتداله قد يختص
بما ينفعه ويلايمه وبما يضره وينافره فاحتاج الى طلب للنافع
وهرب عن الضار وذلك بادراكهما والاقتدار على الحركة الى النافع
وعن الضار بخلاف النبات اذ ليس فيه ذلك الاعتدال ولو كان
فهو مركوز فى موضعه لا يمكنه التحرك عن شئ الى شئ فيكون قوة الادراك
والتحرك فيه ضايعا فالمدركة حواس ظاهرة وباطنة قدم المدركة
على المحركة لان تحريكها انما هو بالارادة المتوقفة على الادراك وقدم
الظاهرة على الباطنة لظهورها ثم كل منهما جنس او كالجنس
لقوى خمس كما ان المدركة جنس او كالجنس للقسمين هذا ولا
جزم للعقل بامتناع حاسة سادسة من الظاهرة والباطنة اذ
الممكن قد لا يوجد لانتفا شرط من شرايط الوجود فمن الظاهرة اللمس
اى القوة اللامسة وهى قوة سارية فى جميع البدن تاتى فى الاعصاب
الى جميع الجلد واكثر اللحم والغشا يدرك بها الحرارة ونحوها كالبرودة
والرطوبة واليبوسة والخشونة والملاسة عند التماس والاتصال
به بان ينفعل عنها العضو اللامس عند المماسة بحكم الاستقراء
ولشدة الاحتياج اليه كان بمعونة الاعصاب ساريا فى جميع
الاعضا الا ما يكون عدم الحس له انفع كالكبد والطحال والكلية
اذ الكبد مولدة للصفرا والسودا والطحال والكلية يفيضان ما فيه
لذع كالرية فانها دايمة الحركة لروح القلب فتتالم باصطكاك
بعضها ببعض ومولدة للابخرة الحادة ومصب ومصعد لمواد

فتتاذى بذلك وكالعظام فانها اساس البدن وعموده وعليها
اثقاله فلو احست لتالمت بالضغط والمزاحمة وبما يرد عليها من
المصاكات بالحمل فلا حس فى شئ من هذه الاعضاء بل فى اغشيتها
ليدرك بها ما يعرض لها من الافات وقد يقال للعظم حس الا ان
فى حسه كلالا ومن ثم كان احساسه بالالم شديدا جدا ومنها
ايضا الذوق اى القوة الذايقة وهى قوة منبثة اى منتشرة من بثه
اذا نشره فى عصب مفروش على جرم اللسان تدرك بها الطعوم بمخالطة
الرطوبة اللعابية التى فى الفم بالمطعوم ووصولها الى العصب
وهذه القوة تالية للمس فى المنفعة اذ بها يحصل ما به يتقوم البدن
وهو تشهية الغذا واختياره وموافقتها فى الاحتياج الى
الملامسة اذ هى مشروطة فى ادراكها باللمس اذ لا ادراك ذوقى
بلا ملامسة بين اللسان والمذوق ومن هنا قد توهم اتحادهما بل هما
متغايرتان من حيث ان نفس الملامسة لا تودى الطعم وحدها وان
كانت تودى الحرارة بل لا بد من الرطوبة اللعابية المنبعثة من الالة
المسماة بالملعبة بشرط خلوها عن طعم والا لم تود الطعم فهى غيرها
باعتبار الغاية اذ الذوق انما خلق للشعور بما يلائم من المطعومات
التى تبقى بها الحيوة لتجتلب واللمس انما خلق للشعور بما لا يلايم
لتجتنب فالذايقة لا يدرك مثلا حلاوة الحار وحرارته معا بل
الحلاوة تدرك بالذوق والحرارة باللمس الموجود فى الفم واللسان
ومنها ايضا الشم اى القوة الشامة وهى قوة مودعة فى زايدتى
مقدم الدماغ شبيهتين بحلمتى الثدى يدرك بها الروايح بوصول
الهوا المتكيف بكيفية ذى الرايحة الى الشامة لا بانفصال اجزا لطيفة
وتحللها من ذى الرايحة تخالطه اجزا هوائية فتصل الى الة الشم

اذ لوكان

اذ لوكان بانفصالها لما امكن شم قليل من المسك فى ازمنة طويلة
باماكنة كثيرة بدون نقص فى وزنه وحجمه ولا بفعل ذى الرايحة
فى الخيشوم بشهادة ان المسك قد يذهب به الى مسافة بعيدة
او يحرق ويفنى مع ان رايحته تدرك فى الهوا زمنا طويلا ومنها
ايضا السمع اى القوة السامعة وهى قوة مودعة فى عصب
باطن الصماخ يدرك بها الاصوات بوصول الهوا المتموج المعلول
للقرع او القلع المتكيف بكيفية الصوت الى الصماخ فتدركها النفس
عند وصول الهواء الحامل للصوت الى ذلك العصب ومنها ايضا
البصر اى القوة الباصرة وهى قوة منبثة فى عصبتين مجوفتين مفترقتين
عند تلاقيهما فى الجبهة متقاطعتين يمنة ويسرة فتتاديان
الى العينين تدرك بها الاضوا والالوان والاشكال والمقادير
والحركات والحسن والقبيح ونحوها مما يدرك عند استعمال
تلك القوة وكفاك شاهدا بكون القوى المدركة فى محالها المذكورة
ان الافة فيها توجب الافة فى تلك القوى وقد اختلفوا فى كيفية
الابصار فقال ارسطو واتباعه هو بانطباع شبح المرئى فى جزء
من الرطوبة الجليدية الشبيهة بالبرد والجمد اذ هى كمراة اذا قابلها متلون مضئ انطبع فيها مثل صورته كما تنطبع صورة الانسان فى المراة
لا بان ينفصل من المتلون شئ ويمتد اليه بل بان يحدث مثل صورته
فى المراة وفى عين الناظر وهو استعداد حصوله بمقابلة مخصوصة
مع توسط هواء مشف لا لون له وذلك لكون العين جسما
نورانيا اذا قابله كثيف متلون انطبع شبحه فيه كالمراة لما نشاهده من
النور فى الظلمة عند امرار اليد على ظهر هرة سودا وكذا المنتبه من
النوم عند حك عينه وقد يبصر عند انتباهه ما قرب منه زمانا

ثم يفقد لامتلاء عينه من النور في ذلك الوقت واذا غمض احدى العينين اتسعت ثقبة العين الاخرى لان جوهرا نورانيا يملؤها ولو لا انصباب الارواح النورانية من الدماغ الى العين لما جعلت ثقبتا الابصار مجوفتين هذا وانت خبير بان ما ذكر انما يفيد انطباع الشبح لا كون الابصار بانطباعه وكون باقي الحواس انما تدرك تاثرها بصور المحسوسات لا بان يخرج منها شئ الى المحسوس ويتصل به فكذا الابصار ورد بانه تمثيل بلا جامع وكون صورة الشمس قد تبقى زمنا في عين من اطال نظره اليها ثم اعرض عنها ورد بان الصورة في خياله لا في عينه كما اذا غمضها او بخروج الشعاع من العين بمعنى وقوعه على المرئي مهما يقع من الاجسام المضيئة كالشمس على ما يقابلها على هيئة مخروط راسه عند العين وقاعدته عند المرئي فيرى الشئ اذا بعد اصغر مما اذا قرب لان المخروط يستدق فتضيق زواياه التي عند الباصرة وتضيق لذلك الدائرة التي عند المرئي وكلما ازداد الشئ بعدا ازدادت الزوايا والدائرة صغرا الى ان ينتهي في البعد الى حيث لا يمكن الابصار وذلك لتفاوت الرؤية بتفاوته اي الشعاع لان من قل شعاع بصره يكون ادراكه للقريب اصح من ادراكه للبعيد لتفرق الشعاع في البعيد ومن كثر شعاع بصره مع غلظه كان ادراكه للبعيد اصح لان الحركة في المسافة الطويلة تفيده دقة وصفاء ولو كان الابصار بالانطباع لما تفاوت الحال ولما يرى في الظلمة من انفصال نور العين واشراقه على الانف ولما يرى فيها عند تغميضها على السراج من خطوط شعاعية متصلة بينها وبين السراج واجيب بانها لا تدل على المطلوب اعني كون الابصار بخروج الشعاع بل على ان في العين نورا ونحن لا ننكر ان في آلات الابصار اجساما مضيئة تسمى روحا باصرة

وتلتم

وتلتئم منها بين العين والمرئي مخروط وهمي يدرك المرئي من جهة زاويته التي عند الرطوبة الجليدية تشتد حركتها عند رؤية البعيد فيتحلل لطيفها ويفتقر اذا غلظ الى تلطيف واذا ضعف ورق فوق ما ينبغي الى تكثيف ويحدث منها في المقابل القابل اشعة واضواء تكون قوتها فيما يحاذي مركز العين الذي هو بمنزلة الزاوية للمخروط الوهمي ولشدة استنارته تكون الصورة المنطبعة فيه اظهر وادراكه اقوى واكمل ولعل هذا مراد من قال بخروج الشعاع ممن يجوز انه كما صرح به ابن سينا والا فهو باطل قطعا لان ان يريد حقيقة الشعاع الذي هو من قبيل الاعراض وان اراد ان جسما شعاعيا يخرج من العين الى المرئي فلا يصح للقطع بانه يمتنع ان يخرج من العين جسم في لحظة على نصف كرة العالم ثم اذا اطبق الجفن عاد اليها وانعدم ثم اذا فتحه خرج مثله وهكذا وان يتحرك الجسم الشعاعي من غير قاسر ولا ارادة الى جميع الجهات وان ينفذ في الافلاك ويخرقها لترى الكواكب وان لا يتشوش بهبوب الرياح ولا يتصل بغير مقابل كما في الاصوات حيث تميلها الرياح الى الجهات ولانه لا يلزم ان يرى القمر قبل الثوابت بزمان يناسب تفاوت المسافة بينهما بل ترى الافلاك بما فيها من الكواكب دفعة ولا يلزم ايضا ان يرى ما في الخزف لكثرة مسامه بشهادة رشحه دون ما في الزجاج او الماء ولو كانت رؤية ما فيهما من جهة المسام لوجب ان يكون بقدرها من غير ان يرى ما فيهما بمجموعه وهذه الادلة حاكمة بابطال القول بان الابصار بتكيف الهواء بشعاع العين واتصاله بالمرئي والحق ان ما ذكر يدركها بخلق الله تعالى عقب فتح العين مع سلامة الحاسة ووجود الشرايط ورفع الموانع من غير ان ينطبع فيها صورة او يخرج منها

القوى المدركة الباطنة

جسم شعاعي ومن قوى المدركة الباطنة اى الحواس التى تحصل بها
الادراك الباطنى وهى ايضا خمس على حسب ما وجد وان احتمل امكان
غيرها منها الحس المشترك ويسمى باليونانية بنطاسيا اى لوح
النفس وهو قوة تجتمع فيها صور المحسوسات الجزئية بتاديها اليها بالحواس
الخمس الظاهرة التى هى كالجواسيس لها فتطالعها منها فتدركها وقد
تسمى هذه القوة مدركة باعتبار اعانتها النفس على الادراك وتقسيمها
الى مدركة ومعينة على الادراك والمدركة الى مدركة للصور
او للمعانى والمعينة الى حافظة للصور او للمعانى او متصرفة فيها
انما هو وجه ضبط وهى موجودة لحكمنا ببعض من المحسوسات
الظاهرة على بعض كالحكم بان هذا الاصفر هو هذا الحار او الحلو
المشموم اذ لا بد للحاكم من خصمين محكوم عليه وله لتمكنه ملاحظة
النسبة بينهما وايقاع احد طرفيها وكل من الحواس الظاهرة لا تحضرها
الا نوع مدركاتها فلا بد فينا من قوة تدرك جميع المحسوسات
الظاهرة بحيث ترتسم فيها باسرها ليصح الحكم بينها وبشهادة
رؤية النائم ونحوه كالمبرسم والكاهن فان كلا منهم يرى ما هو
صور محسوسة واصوات مسموعة يميز بينها وبين غيرها ولا يرتاب
فيها وليس لها وجود فى الخارج ولا فى شىء من الحواس الظاهرة ولا
راها كل سليم الحس فهى فى المدرك وهو جسمانى لا عقل لان الجزئيات
لا تدركها الا قوى جسمانية فلا بد من حس باطن به مشاهدتها
وبشهادة رؤية القطرة النازلة خطا مستقيما ورؤية الشعلة
المدارة حلقة اى خطا مستديرا كالحلقة مفرغة لا يدرى طرفاها
وليسا فى الخارج عن القوى المدركة خطا فكونهما كذلك انما
هو فى قوة هى غير البصر ترتسم فيها صورتهما وتبقى قليلا على وجه

تتصل

تتصل الارتسامات البصرية المتتالية بعضها ببعض بحيث تشاهد
خطا وليس فى الباصرة للقطع بانه لا ارتسام فى البصر عند زوال
المقابلة لانه انما يدرك الشىء حيث هو ولا يرتسم فيه الا المقابل له
فاذا زال عن مكانه لم يدركه ومنع ذلك كما قال الامام مكابرة فهما
لا ارتسامهما على ذلك الوجه فى قوة اخرى سوى البصر وليست هى
النفس الناطقة لاستحالة اتصافها بما له مقدار لعدم ارتسام
الجزئيات فيها بل فى آلتها فهى قوة جسمانية باطنة ترتسم فيها صور
المحسوسات ومنها ايضا الخيال وهى قوة حافظة لها اى لصور المحسوسات
المرتسمة فى الحس المشترك اذا غابت عن الحواس الظاهرة فهى كالخزانة
له وبها يعرف ما يرى فى زمان ثم يغيب عنها ثم يحضر ولولا حفظها لها
اذا غابت عنها لم يعرف ان ما ابصرناه ثانيا هو المبصر اولا ولم يتميز
ضار عن نافع وعدو عن صديق واختل امر المعاش والمعاد وهذه
القوة تغايرها اى تغاير الحس المشترك لانه القابل لصور المحسوسات
وهى الحافظة لها وتصورها قبولا وحفظا فعلان مختلفان لا بد لهما
من مبدأين متغايرين فمبدأ القبول هو الحس المشترك ومبدأ الحفظ
هو الخيال فهى مغايرة له لزوالها اى لزوال الصور المحسوسات الحاضرة
فى الحس المشترك عنه بالكلية بحيث يحتاج الى احساس جديد
وهو النسيان وقد تزول عنه لا بالكلية بل مع سهولة استحضا
بادنى التفات وهو الذهول فلولا انها مخزونة فى قوة اخرى
يستحضرها الحس المشترك من جهتها لما فرق بين النسيان والذهول
واعترض بانه يجوز ان لا تكون محفوظة الا فى الحس المشترك
ويكون الحضور والادراك بالتفات النفس والذهول بعدمه
ورد بانه لو كان كذلك لم يفرق بين المشاهدة والتخيل لان كلا

منهما حضور الصورة المحسوس في الحس المشترك من جهة
الحواس الظاهرة بالتفات النفس ومعلوم ان تخيل البصر ليس
ابصارا ولا تخيل المذوق مذوقا وكذا البواقي بل المشاهدة
ارتسام من جهة الحواس والتخيل من جهة الخيال وعورض
بانه يجوز ان يكون الفرق عايدا الى الحضور عند الحواس
والغيبة عنها او الى قوة الارتسام وضعفه ولا يكون
والحفظ الا في قوة واحدة ومنها ايضا الوهم اي القوة
الوهمية التي بها يدرك المعاني الجزئية الموجودة في الصور
المحسوسة كالعداوة والمحبة الجزئيتين من زيد واما مدركهما
منه كليتين فانما هي النفس الناطقة والمراد بالمعاني ما لا
يدرك بالحواس الظاهرة فتقابل الصور المدركة بها فلا حاجة
الى تقييد المعاني بغير المحسوسة فادراك تلك المعاني شاهد
صدق بوجود قوة لها ادراكها وكونها مما لم يستفد من الحواس
حاكم بمغايرتها الحس المشترك وكونها جزئية دليل مغايرتها
للنفس الناطقة بناء على انها لا تدرك الجزئيات بالذات هذا
مع وجودها في الحيوانات العجم كادراك الشاة عداوة الذئب
فتهرب منه والسخلة محبة امها فتميل اليها ولما قيل اذا جاز
ان تكون القوة الواحدة آلة لادراك انواع المحسوسات
فلم لا يجوز ان تكون آلة لادراك معانيها ايضا اثبتوا ذلك
بان من احكام الوهم ما اذا راينا شيئا اصفر حكمنا بانه عسل
وحلو فيكون الوهم مدركا للصفرة والحلاوة والعسل
جميعا ليصح الحكم وبانه مدرك عداوة زيد مثلا مدرك له
ضرورة وضعف بان الحاكم حقيقة هو النفس الناطقة

الادراك

فيكون

فيكون مجموع الصور والمعاني حاضرا عندها كل منها بآلتها
الخاصة والحاكم لا بد له من ادراك النسبة وطرفيها ليتمكن
من الحكم وليس هو الوهم وان كان مدركا لها لكونها معنى
جزئيا ولا الحس المشترك وان كان مدركا لطرفيها لكونهما
محسوسين بل هو النفس ولا يلزم ان يكون محل الصور والمعاني
قوة واحدة واستشكل هذا الحكم بان مثله قد يكون من
الحيوانات العجم التي لا يعلم لها وجود نفس ناطقة ومنها
ايضا القوة الحافظة اي للمعاني الجزئية التي يدركها الوهم
فهي كالخزانة له كالخيال للحس المشترك وتغايرها على ما مر بان
قوة القبول غير قوة الحفظ والحافظة للمعاني غير الحافظة
للصور وتسمى ذاكرة لان لها الذكر اعني ملاحظة المحفوظ
بعد الذهول عنه ومتذكرة لانها التذكر اعني الاحتيال
لاستعراض الصور بعد اندراسها ومنها ايضا القوة المتصرفة
في الصور المحسوسة المأخوذة عن الحس وفي المعاني الجزئية المدركة
بالوهم بتركيب بعضها مع بعض او تفصيل بعضها عن بعض كتصور
انسان له راسان او لا راس له او نصفه انسان ونصفه فرس
وتصور العدو صديقا وعكسه وهذا التصرف ليس ثابتا
لساير الحواس فهو لقوة اخرى وهي دايما لا تسكن نوما ولا
يقظة وليس عملها منتظما بل النفس هي التي تستعملها على اي نظام
تريد اما بواسطة القوة الوهمية ومن ثم تسمى باستعمال
الوهم لها في المحسوسات متخيلة وتسمى باستعمال العقل لها في
مدركات بضم بعضها الى بعض او فصله عنه مفكرة واستعمال
الوهم لها في الصور المحسوسة مع كونه ليس مدركا لها انما هو

بدون تصرف عقلي او بواسطة
وحده او مع الوهمية منه

لكونه سلطانا على القوى الباطنة التى هى كالمرايا المتقابلة
المنعكس الى كل منها ما ارتسم فى الاخرى وله تصرف فيها
وفى مدركاتها بل له تصرف فى مدركات العقل فينازعه فيها
ويحكم عليها بخلاف احكامها عمن سخرها للعقل بحيث صارت
مطواعة له هذا وزعم الفلاسفة ان القوى الخمس انما عرف
تعددها بتعدد افعالها الخمسة التى هى ادراك الصور المحسوسة
وحفظها وادراك المعانى الجزئية وحفظها والتصرف فيها
ومبناه على ما اعتقدوه من انه لا يصدر عن الواحد من جميع
الجهات الا الواحد وهو فاسد ولو سلم فلم لا يجوز ان يكون
القوة واحدة والاتها وشرائطها متعددة لتصدر عنها تلك
الافعال بواسطة تعددها كما جوزوه فى مواضع اخر ومحال
هذه القوى فى الدماغ لان له تجاويف اى بطونا ثلاثة اعظمها
البطن الاول ثم الثالث ثم الوسط وهو كمنفذ من البطن المقدم
الى البطن المؤخر فينبغى بطريق الحكمة والغاية ان يكون محل
الحس المشترك مقدم البطن الاول من الدماغ ليكون قريبا
من الحواس الظاهرة فيكون تادى المحسوسات اليه بها سهلا ومحل
الخيال موخره اى موخر البطن الاول من الدماغ لانه خزانة
الحس المشترك وخزانة الشى ينبغى ان تكون موخره ومحل الوهم
مقدم البطن الاخير من الدماغ ليكون الصور الجزئية بحذاء
معانيها الجزئية ومحل الحافظة موخره اى موخر البطن الاخير
منه لانها خزانة الوهم ومحل المتخيلة البطن الوسط بين
البطنين لتكون بين الصور ومعانيها فيمكنها الاخذ من هذه
القوى لاختلالها باختلال محالها يعنى ان اختلال كل قوة

الباطنة

ومن تملك بسهولة وتصرف فيها بتركيب وتفصيل وقد تعينت محال هذه القوى صح

باقه

باقة تعرض لمحلها دون غيره شاهد صدق بانه محلها فاختلال الحس
المشترك مثلا بافة عرضت لمقدم البطن الاول من الدماغ دليل
على انه محله وكذا الدليل على كون الخيال فى موخر البطن الاول
وكون الوهم فى مقدم الاخير وكون الحافظة فى اخره وكون
المتخيلة فى الوسط واما شاهد تعددها فهو اختلاف اثارها
على ما مر والمحركة بمعنى ان لها مدخلا فى الحركة اما بالتحريك او
بالاعانة على قياس ما مر فى المدركة منها شوقية وتسمى نزوعية
وهى اما شهوية تبعث على جلب ما يعتقد او يظن انه ينفع او
غضبية تبعث على دفع ما يعتقد او يظن انه يضر ومنها فاعلة
مباشرة للتحريك من شانها انها تقبض العضلات بتمديد الاعصاب
الى جهة مبدائها لينقبض العضو المتحرك اى يزداد عرضا وينقص
طولا كما فى القبض اى قبض اليد او تبسطها بارخاء الاعصاب
الى خلاف جهته اى جهة مبدا الاعصاب لينبسط العضو المتحرك
اى يزداد طولا وينقص عرضا كما فى البسط اى بسط اليد فهذه
مباد اربعة للافعال الاختيارية الصادرة عن الحيوان فان النفس
تتصور الحركة اولا فيشتاق اليها ثانيا على اعتقاد يقع فيها فتريدها
ثالثا ارادة قصد اليها وايجادها فتحصل الحركة بتمديد الاعصاب
وارخائها رابعا والعضلة عضو مركب من العصب ومن جسم
شبيه بالعصب ينبت من اطراف العظام يسمى رباطا وعقبا
ومن لحم احتشا به الفرج التى بين الاجزاء المتفشة الحاصلة
باشتباك العصب والرباط ومن غشاء تجللها والعصب جسم
ينبت من الدماغ او النخاع ابيض لدن فى الانعطاف صلب فى
الانفصال ثم هذه القوى وتلك قد تفقد فى انواع الحيوان كالبصر

القوى المحركة

مبحث النفس

فى العقرب والخيال فى الفراشة او فى اشخاصه بحسب الخلقة
كالاكمه ومن ولد فاقد بعض الحواس او الحركات او بحسب
العارض كمن اصابه افة اخلت ببعض ادراكاته او حركاته النفس
اى هذا مبحثها وهى على راى الفلاسفة من المجردات اى ليست
جسما ولا جسمانية حالة فى مادة اى ليست داخلة فيه
بجزئية ولا حلول فانهم قالوا الجوهر المجرد ان تعلق بالبدن تعلق
تدبير وتصرف فنفس والا فعقل ووافقهم على ذلك جمع من
المسلمين كالغزالى والحليمى منا والراغب من المعتزلة وقسموها
الى فلكية وانسانية ثم لفظها قد يطلق على ما ليس بمجرد بل مادى
كالنفس النباتية مبدأ صدور افاعيل من التغذية والتنمية و
التوليد مما هو منشا اثار النبات وتسمى نفسا نباتية وكالنفس
الحيوانية مبداء اثار الحيوان كالحس والحركة الارادية وتسمى
نفسا حيوانية فتجمل النفس الارضية اسما لهما والنفس
الناطقة الانسانية فتعرف بانها كمال اول لجسم طبيعى آلى ذى
حياة بالقوة بها يتم الجسم ويحصل نوعا فقد اريد بالكمال ما يكمل
النوع فى ذاته ويسمى كمالا اولا كهيئة السيف لحديد او فى صفاته
ويسمى كمالا ثانيا كساير ما يتبع النوع من العوارض كالقطع للسيف
والحركة للجسم والعلم للانسان هذا وجعل الحركة هنا كمالا ثانيا
انما هو بالنظر الى ذات الجسم فقولهم انها كمال اول انما هو بالنظر
الى ما هو بالقوة من حيث هو بالقوة فانه اول ما يحصل لها بعد
ما لم يكن وبالجسم هنا الجنس اعنى الماخوذ لا بشرط كونه وحده
او لا وحده بل مع تجويز ان يقارنه غيره وان لا تقارنه لانها طبيعة
جنسية ناقصة لا تتم ويحصل نوعا الا بانضمام فصل اليه لا الماخوذ

بشرط

بشرط كونه وحده لانها مادة متقدمة بالوجود على النوع غير محمولة
عليه والنفس بالنسبة اليه صورة لا كمال يجعله نوعا بالفعل وانما
اخذ الجسم فى تعريفها لانه اسم لمفهوم اضافى هو مبدا صدور
افاعيل الحياة عن الجسم من غير نظر الى كونه جوهرا او عرضا مجردا
او ماديا فلا بد من اخذه فى تعريفها لا من حيث ذاتها بل من حيث ان لها
تلك العلاقة كالبناء فى تعريف البانى وبالطبيعى ما يقابل الصناعى وبالآلى
ما يكون له قوى والات كالغاذية والنامية فخرج الكمالات النباتية
وكمالات المجردات والاعراض وهيآت المركبات الصناعية وبالآلى
صور البسايط والمعدنيات اذ ليس فعلها بالالات هذا وليس قوله
ذى حياة بالقوة مغنيا عن ذلك اذ ليس معناه ان يكون ذلك الجسم
حيا ولا ان يصدر عنه جميع افاعيل الحياة والا لم يصدق التعريف
الا على النفس الانسانية دون النباتية والحيوانية بل ان يكون بحيث
يمكن ان يصدر عنه بعض افاعيل الاحيا وان لم يتوقف على الحياة ولا
خفاء فى ان البسايط والمعدنيات كذلك وفائدة هذا القيد الاحتراز
عن النفس السماوية عند من يرى ان النفس انما هى للفلك الكلى وانما فيه
من الكواكب والافلاك الجزئية بمنزلة الالات له فيكون جسما
آليا الا ان ما يصدر عنه من التعقلات والحركات الارادية التى
هى من افاعيل الحياة يكون دايما وبالفعل لا كافاعيل الحيوان من التغذية
والتنمية وتوليد المثل والادراك عند من يرى ان لكل كرة نفسا
وانها ليست من الاجسام الالية فلا حاجة الى هذا القيد ومن ثم
لم يذكره الاكثر والمعتمد عند اكثر المتكلمين ان النفس الناطقة الانسانية
جسم لطيف مخالف لماهية الجسم الذى يتولد منه الاعضا
نورانى علوى خفيف حى لذاته نافذ فى جوهر الاعضا سار فى البدن

النبات وهو

سريان الما في العود والنار في الفحم لا يتبدل لتطرق تبدل اليه
ولا تخلل بتطرق تحلل فيه بقاؤه في الاعضا حياة وانتقاله عنها الى
عالم الارواح موت واستندوا في كونها جسما لظاهر النصوص
الواردة في الكتاب والسنة الشاهدة ببقائها بعد خراب البدن
وباتصافها بما هو من خواص الاجسام كترفرفها حول الجنازة و
عرضها على النار ودخولها فيها وكونها في قناديل من نور او في جواف
طيور خضر تسرح تحت العرش تعلق من ثمر الجنة وتعلق بمهملة وضم
لامه اي تاكل مع احتمال تاويلها وكونها على طريقة التمثيل ومن ثم تمسك
بها من قال بتجرد النفوس زعما منهم ان تجرد مخالفتها للبدن تشهد
بذلك وقد يستدل بان لا شاهد بتجردها فيجب ان لا تكون مجردة
اذ لا ثبوت لشيء الا بشاهد وعورض بان لا شاهد بكونه جسما
او جسمانيا فيجب ان لا تكون كذلك واستندوا فيه ايضا الى ان مدرك
الكليات وهو النفس هو بعينه مدرك الجزئيات بشهادة حكمنا
بالكلي على الجزئي في نحو زيد حيوان ناطق والحاكم بينهما لا بد له ان
يتصور المحكوم عليه وبه ومدركه اي الجزئي هو الجسم لانا نعلم ضرورة
اذا مسسنا نارا ان مدرك حرارتها هو العضو اللامس ولان
غير الانسان من الحيوانات يدرك الجزئيات مع الاتفاق على انا لم
نثبت لها نفوسا مجردة ورد بانا لا نسلم ان مدرك هذه الحرارة
هو العضو اللامس بل هو النفس بواسطته ونحن لا ننازع
في ان مدرك الكليات والجزئيات هو النفس لكنها تدرك الكليات
بالذات والجزئيات بالالات وان لم يجعل العضو مدركا لم يلزم
كون الادراك مرتين والانسان مدركين ودفع بانه يستلزم
اما اثبات نفوس مجردة للحيوان ايضا واما جعل احساساتها للقوى

والاعضا

والاعضا واحساسات الانسان للنفس بواسطتها مع القطع بعدم
التفاوت واستندوا فيه ايضا الى ان كل احد يوصف المشار اليه بانا
وهو النفس بانه حاضر وقائم وقاعد وماش وواقف وغير ذلك
من اوصاف الجسم وفي خواصه يعلم قطعا ان المتصف بخاصة الجسم
جسم ومثل هذا قولهم ان للبدن ادراكات هي بعينها ادراكات
المشار اليه بانا وهي النفس كادراك حرارة النار وبرودة الماء و
حلاوة العسل فلو كانت النفس مجردة بل مغايرة للبدن امتنع ان
تتصف بصفاته وقال بعض منا كالغزالي والحليمي والحكما هي جوهر
مجرد في ذاته متصرف في البدن ومتعلق به تعلق تدبير من غير
ان يكون داخلا فيه بجزئيته او حلول لتعقلها ما ليس ماديا يمتنع
حلوله في الماديات اذ التعقل انما يكون بحلول صورة وانطباع
مثال والمادي لا يكون صورة ومثالا لغير مادي فلو لم تكن مجردة
لم تكن محلا لما ليس ماديا كالجواهر المجردة فانها من معقولاتها وان
لم يقل بوجودها في الخارج اذ ربما يعقل المعنى فيحكم بانه موجود
وليس بموجود ولا خفاء في امتناع حلول صورة المجرد في مادي
وما هذا شانه فبالضرورة يكون مجردا ورد بانه مبني على ان
تعقل الشيء يكون بحلول صورته في القوة العاقلة وهو ممنوع اذ العلم
عندنا انما هو مجرد اضافة وتعلق بين العاقل والمعقول يمتاز به
المعلوم عند العالم وتلك الاضافة امر اعتباري يتصف به العالم
لا امر موجود حال فيه واحتجوا ايضا بانها تعقل ما ليس ذا وضع
ومقدار من المعاني الكلية التي لا يمنع نفس تصورها الشركة فيها
كالانسانية المتناولة لزيد وبكر فانها يمتنع اختصاصها بشيء
من المقادير والاوضاع والكيفيات وغيرها مما لا ينفك عنه الشيء

المادی فی الخارج فلو لم تکن مجردة لم یکن محلا للصورة الکلیة
عاقلة لها اذ الحلول فی مادی یستلزم الاختصاص بشیء من
الاوضاع و المقادیر و الکیفیات و الکلیة تنافیه ورد بانا لا نم
ان عاقل الکلی محلا له لابتنائه علی الوجود الذهنی و بان الحال یکون
فیما له مقدار و شکل و وضع لا یلزم ان یکون متصفا بها لجواز
ان لا یکون الحلول سریانیا و احتجوا ایضا بانها تعقل ما لیس
قابلا للانقسام بالفعل کالوجود و الوحدة و النقطة فتکون
مجردة و لو کانت جسما او جسمانیا لکانت منقسمة و انقسام
المحل یوجب انقسام الحال فیما یکون الحلول لذات المحل کحلول
السواد و الحرکة و المقدار فی الجسم لا لطبیعة تلحقه کحلول النقطة
فی الخط لتناهیه و حلول الشکل فی السطح لکونه ذا نهایة او اکثر
و حلول المحاذاة فی الجسم من حیث وجود جسم آخر علی وضع ما
منه و حلول الوحدة فی الاجزاء من حیث هی مجموع ورد بانا
لا نم ان انقسام المحل یوجب انقسام الحال لابتنائه
علی کون الحلول سریانیا و هو مم و احتجوا ایضا بانها تعقل ما یمتنع
اجتماعه فی جسم دون المجرد کالضدین و کعدة من الصور
و الاشکال اذ لا تزاحم بینها فی العقل بل یتصورها و یحکم فیما
بینها بامتناع الاجتماع فی جسم واحد فلو کانت جسما لزم
اجتماعها فیه و هو مح و هذا یمکن جعله وجوها اربعة بان
یقال لو کانت جسما لما کانت عاقلة للمجردات او للکلیات او
للبسایط او للممتنعات ورد بانه لا تضاد بین صورتی ضدین
لمخالفتهما الحقیقة الخارجیة فلا یلزم من ثبوت التضاد بین
حقیقتین ثبوته بین صورتیهما و الا لما جاز قیامهما بالمجرد

ایضا

ایضا لامتناع اجتماع ضدین فی محل واحد من المواد الخارجیة
مادیا کان او مجردا و احتجوا ایضا علی تجردها بانها متصفة
بصفات لا توجد فی المادیات و ما هو کذلک فبالضرورة یکون
مجردا بالشهادة ادراکها ذاتها و آلاتها التی تدرک بها الجزئیات
و ادراکاتها و لا یلحقها بکثرة الادراکات و ضعف القوی کلال
و ضعف بل ربما یصیر بذلک اقوی و اقدر علی الادراک لان
الانسان فی سن الانحطاط یصیر اجود تعقلا منه فی سن النمو
لما حصل له من تمرنه علی الادراکات و استحضاره صور المدرکات
و کذا عند توالی الافکار المودیة الی العلوم مع ضعف الدماغ
بکثرة الحرکات و عند کسر سورة القوی البدنیة بالریاضات
فلو کانت تعقلها بالات بدنیة لکانت تابعة لها فی الضعف
و الکلال و ایضا لو کانت من المادیات لوهنت بکثرة الافعال
و الحرکات لانه ای الکلال شان القوی الجسمانیة کالباصرة
و السامعة و الوهم و الخیال بحکم التجربة اذ صدور الافعال عنها
لا یکون الا مع انفعال لموضوعاتها کتاثر الحواس عن المحسوسات
فی المدرکة و تحرک الاعضاء عند تحریک غیرها فی المحرکة و الانفعال
لا یکون الا عن قاسر یقهر طبیعة المنفعل و یمنعه عن المقاومة
فیوهنه ورد باعترافهم ان ما ذکروه اقناعی لا برهانی لجواز
ان یدرک بعض الجسمانیات ذاتها و ادراکاتها بدون توسط
آلة و کذا ما هو آلة لها فی سایر الادراکات و ان یکون کمال القوة
الجسمانیة العاقلة یتعلق بقدر من الصحة و المزاج یبقی مع ضعف
البدن او بعضو لا یلحقه اختلال و ان یکون حاله بخلاف حال
سایر القوی فی الکلال و الانفعال و النفوس کلها سوا قلنا مجردة

حاذیة النفوس کلها

ام مادية اى جسما حالة فيه حادثة باتفاق المتكلمين لانها
اثر القادر المختار اذ لا قديم سواه وصفاته عند من اثبتها زايدة
على ذاته ثم اختلفوا فى حدوثها فقيل بعد البدن بشهادة ثم
انشاناه خلقا اخر فانه اشارة الى افاضتها على البدن او قبله لقوله
صلى الله عليه وسلم خلق الله الارواح قبل الاجساد بالفى عام ولا دلالة
فى الاية لجواز ان يراد احداث تعلقها به لا احداث ذاتها ولا فى
الحديث لجواز ان يكون المراد بالارواح مع كونه خبر احاد
النفوس البشرية او الجواهر العلوية وقد يستند فى حدوثها الى
انها لو كانت قديمة لزم تعطلها قبل البدن بخلاف ما بعد مفارقته
فانها فى شغل شاغل بكمالاتها او بجهالاتها ورد بان انتظارها قبله
لذلك شغل شاغل ومن الفلاسفة من وافق على حدوثها كارسطو
فانه قال لو كانت قديمة فاما ان تكون فى الازل واحدة او متعددة
لا سبيل الى الاول لانها بعد تعلقها به ان بقيت على حدوثها واحدة
كانت نفس زيد هى نفس بكر فيلزم اشتراكهما فى صفاتها كالعلم والقدرة
واللذة وهو باطل ضرورة واتفاقا للقطع باختلاف الاشخاص
فى العلوم والجهالات وان لم تبق بل تكثرت فهو اما بالانقسام
والتجزى وهو على المجرد محال او بزوال الواحد وحصول الكثير
وهو قول بالحدوث ولا الى الثانى لان تمايزها اما بذواتها فتكون
كل نفس نوعا منحصرا فى شخص واحد فيلزم ان لا يوجد نفسان
متماثلان والخصم يوافق على بطلانه واما بعوارضها وهو ايضا باطل
لان اختلاف العوارض انما يكون عند تغاير المواد ومادة النفس
هى البدن ولا بدن فى الازل لان المركبات العنصرية حادثة
وفاقا ولو سلم فالكلام فى نفوس متعلقة بابدان حادثة هالكة

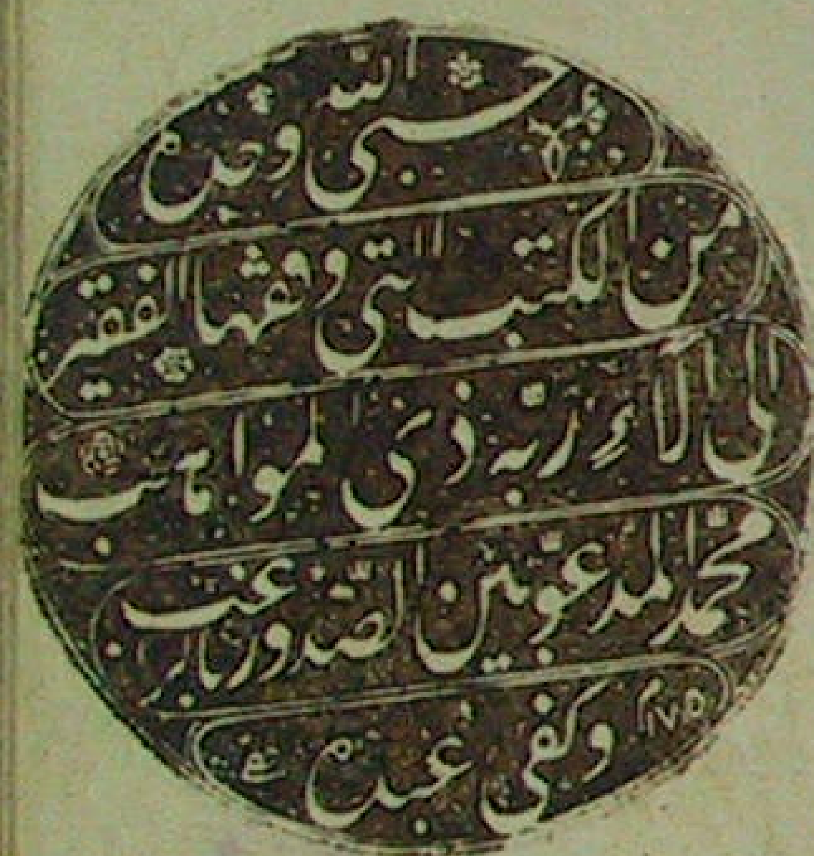
فتمايزها

فتمايزها فى الازل بابدان قديمة لا يتصور الا بانتقالها عنها الى هذه
الابدان وهو تناسخ وقد ثبت بطلانه وايضا لو كانت قديمة لكانت
قبل تعلقها به معطلة ولا تعطل فى الطبيعة ولا يلزم ذلك فيما بعد
مفارقتها له لابتهاجها بكمالاتها او تالمها بجهالاتها ورد بعد تسليم
ان لا تعطل فى الطبيعة وان ليس للنفس قبل البدن ادراكات
وكمالات ولا تعلق بجسم بان ترصدها لاكتساب الكمال شغل
فلا يكون معطلة وهى انسانية وحيوانية متماثلة اى متحدة
الماهية لانها عندنا اجسام وقد مر ان الاجسام متماثلة
لا تختلف الا باختلاف عوارضها فاختلاف فعالها وادراكاتها
انما هو باختلاف الالات واختلاف صفاتها وملكاتها
باختلاف الامزجة والارادات وبه قال اكثر الفلاسفة و
منهم من قال مختلفة الماهية بمعنى انها جنس تحته انواع مختلفة
تحت كل نوع افراد متحدة الماهية متناسبة الاحوال بحسب
ما تقتضيه الروح العلوى المسمى طباعا تاما لذلك النوع و
يشبه ان تكون الاشارة اليه بحديث الارواح جنود
مجندة ما تعارف منها ايتلف وما تناكر منها اختلف وحديث
الناس كمعادن الذهب والفضة ولختاره فى المطالب العالية
لا بمعنى ان كل فرد منها مخالف بالماهية لكل فرد منها بحيث
لا يشترك اثنان فى حقيقة واحدة فانه لم يصرح به احد
وموبدة منعمة او معذبة مادية او مجردة اى بقاؤها مستمر
لا انقطاع له ولا انتهاء لوجودها بحيث لا تفنى عندنا زمانا
يعتد به لان فناء البدن المغاير لها لا يوجب فناءها هذا
مع ما ورد كتابا وسنة واجماعا شاهدا ببقائها بعد موته

بطلان التناسخ

بالغا في الكثرة والظهور مبلغا يغني عن ذكره وما ورد عام الهلاك مثل كل شيء هالك الا وجهه فهي مخصوصة من عمومه جمعا بينه وبين ما ورد بتابيدها او يحمل الهلاك على تفريق الاجزا فكونها دايمة ذاتا هالكة صورة ولو سلم عمومه فهلاكها لحظة كما قيل عند النفخة الاولى لاينا في دوامها عرفا ومساوية للبدن اذ نعلم ضرورة ان ليس معها فيه نفس اخرى تدبر امره وان ليس لها تدبير وتصرف في بدن اخر فهي معه على التساوي فليس لبدن واحد الا نفس واحدة ولا تتعلق نفس واحدة الا ببدن واحد فليس لبدن نفسان لا اجتماعا ولا تبادلا وانتقالا من بدن الى اخر والتناسخ اي انتقال النفس من بدن الى اخر انساني او غيره وبه قال طوايف من الفلاسفة وغيرهم بط اذ لو انتقلت نفس من بدن الى بدن اخر لتذكرت احواله اي احوال البدن المنتقلة عنه او شيئا منها لان الحفظ والعلم والتذكر من صفاتها القايمة بجوهرها لا تختلف باختلاف احوال البدن وايضا لو انتقلت الى اخر لاجتمع فيه نفسان منتقلة وفايضة حدثت من المبدأ الفياض لاقتضاء حدوثه حدوثها فانه اذا حدث مستعد افاضت عليه من المبداء لعموم الفيض ضرورة من المبداء ووجود القابل المستعد وفي هذا المقام اعتراضات اقناعية كلها في حيز المنع اعرضنا عنها وتشبثوا اي التناسخية في اثباته مطلقا بان شانها اي النفوس طلب الكمال ولا كمال الا بالتعلق والا كانت عقلا لا انفسا ورد بان الشيء ربما كان طالبا لكماله ولا يحصل له لزوال اسبابه والا انه بحيث لا تحصل له وبانها لو لم تتعلق لكانت معطلة والحال ان لا معطل في الوجود وعلى المقدمتين منع ظاهر وما ورد في

شريعتنا



في شريعتنا من المسخ لاهل ايله او مدين قردة وما ورد من الحشر مما يوهم ان المسخ رد لنفوسهم الى ابدان حيوانات اخر والمعاد رد للنفوس الى ابدان انسانية اخرى للقطع بان الابدان المحشورة ليست الا هالكة لتبدل صورها واشكالها فليس تناسخا لانه كما مر تعلق النفوس في الدنيا بعد مفارقتها لابدانها بابدان اخر فيها للتدبير والتصرف والاكتساب والاول انما هو تبديل صور الابدان مع بقايها فيها والثاني ردها الى ابدانها في الاخرة بعد جمع اجزايها الاصلية والتيامها بعد تفريقها كما في احياء عيسى صلى الله عليه وسلم بعض الاموات ومدركة للكليات بلا نزاع واما المدرك للجزئيات من حيث كونها جزئيات فعندنا هي المدركة لها لانها الحاكمة بها وعليها كحكمها بان هذا المسمى بزيد من افراد الانسان الكلي وانه ليس هذا اللون غير هذا الطعم وان هذه الصورة الخيالية صورة زيد المحسوس والحاكم بين شيئين لا بد ان يدركهما فالمدرك من الانسان لجميع المدركات شيء واحد وهو ما يشير كل احد بقوله انا وهي النفس ولانها لها السمع والابصار اذ كل احد يعلم ضرورة انه واحد فقط يسمع ويبصر ويدرك المعقولات وليست هي سوى ذلك الواحد الذي يشير اليه كل احد بقوله انا وقال الحكما المدرك لها هو الحواس ظاهرة وباطنة لان الابصار والسمع والشم للباصرة والسامعة والشامة وليس ذلك فعل قوة واحدة وايضا لو لم تكن تلك القوى محالا لتلك الافعال لما كانت افتها الحالة فيها افة له اي للابصار ونحوه كالذوق واللازم بط بالتجربة وايضا لو كان التخيل للنفس لا لقوة جسمانية لما امكن تخيل ما يمتنع ارتسامه في المجرد

من ذوات الاوضاع والمقادير مع انه لابد في الادراك من
الارتسام ويرفع النزاع انها اى النفس على ما قاله متاخروا
الفلاسفة لا تدرك الجزئيات بالذات بل هى المدركة لها بها اى
بالحواس فهى الالات لها لكنه اى هذا الرفع موذن بانه لا يبقى
لها ادراك لها اى مخبر بان النفس لا تبقى مدركة للجزئيات عند
فقدها اى فقد الالات وبطلانها ومفارقة النفس للبدن
لان ادراكها عندهم مشروط بحصول الصورة فى الالات فعند
البطلان بالمفارقة لا يبقى لها ادراكها ضرورة انتفا الشرط
بانتفا المشروط وشرعنا بخلافه لان ادراكها عندنا ليس مشروطا
بالالات فلا يمتنع ارتسام صورها فى النفس بدون واسطة
اذ من قواعد الاسلام ان للنفس بعد المفارقة ادراكات جزئية
متجددة واطلاعها على جزئيات احوال الاحيا سيما من كان
بينه وبين الميت تعارف فى الدنيا ولهذا ينتفع بزيارة القبور
ويستعان بنفوس الاخيار منهم على دفع الملمات وجلب الخيرات
اذ لها بعد المفارقة تعلق بالبدن وتربته التى دفن بها فاذا توجه
الحى لزيارة تربته حصل بين نفسيهما ملاقات واضافات
واصول الاخلاق للانسان ثلاث قوى قوة شهوية هى مبداء
جذب المنافع ودفع المضار من ماكول ومشروب وغيرهما
وتسمى قوة بهيمية ونفسا امارة اعتدال حركتها عفة وهى ان
تكون تصرفات البهيمية على وفق اقتضا النطقية لتسلم من ان
تستعبدها الهوى وتستخدمها الالات وقوة غضبية هى
مبداء الاقدام على الاهوال والتشوق الى التسلط والترفع و
تسمى قوة سبعية ونفسا لوامة اعتدال حركتها شجاعة وهى

اصول الاخلاق

انقيادها

انقيادها للنطقية فيكون اقدامها على حسب التروى بدون اضطراب
فى الامور الهايلة وقوة نطقية هى مبداء ادراك الحقايق
والشوق الى النظر فى العواقب والتمييز بين المصالح والمفاسد
اعتدال حركتها حكمة وهى معرفة الحقايق على ما هى عليه بقدر
الطاقة البشرية ولكل من الثلاث طرفا افراط وتفريط فللعفة
طرف افراط هو الفجور اى الوقوع فى ازدياد الانهماك فى اللذات
وطرف تفريط هو الخمود اى السكون عن طلب ما رخص فيه
الشرع والعقل من اللذات ايثارا لا خلقة وللشجاعة طرف
افراط هو التهور اى الاقدام على ما لا ينبغى وطرف تفريط هو
الجبن اى الحذر عما ينبغى لا عما لا ينبغى وللحكمة طرف افراط هو الجربزة اى
استعمال الفكرة فيما لا ينبغى كالخداع والمكر وطرف تفريط
هو الغباوة اى تعطيل الفكرة بالارادة والوقوف عن اكتساب
العلوم وهى اى الاطراف التى هى الافراط والتفريط رذايل
قبيحة تؤدى بصاحبها وما بينها اى بين الاطراف من الافراط
والتفريط فضايل ومجموعها يحصل منه اذا امتزجت حالة
متشابهة هى العدالة فاصول الرذايل الفجور والخمود والتهور
والجبن والجربزة والغباوة واصول الفضايل العفة والشجاعة
والحكمة والعدالة العقل اى هذا مبحثه زعم الحكما انه جوهر
مفارق اى مجرد فى ذاته ليس جسما ولا حالا فيه ولا جزا
منه وغنى فى فعله عن الالات الجسمانية لانه اول مخلوق
اذ اول ما يصدر عن الواجب تعالى يجب ان يكون عقلا ويمتنع
كونه جسما لانه تعالى واحد لا تكثر فيه بوجه من الوجوه
فلا يصدر عنه ابتدا الا واحد حذرا من لزوم تعدد الصادر

العقل

فى المرتبة الاولى فلا يكون اول صادر عنه جسما لكثرته لانه
مركب والمعلول الاول يجب ان يكون جوهرا مجردا فى ذاته و
فعله ويمتنع كونه عرضا لامتناع كونه بدون جوهر يكون
محلا له فالمحل اما معلول للواجب تعالى فيلزم صدور الكثير
اعنى العرض ومحله عن الواحد الحقيقى او للعرض فيلزم تقدمه على
نفسه ويمتنع كونه هيولى اى مادة او صورة لان كلا منهما
لا يوجد بدون الاخر فيلزم فاعلية احدهما للاخر وهو مح
لان المادة شانها القبول دون الفعل والصورة انما تفعل
بمشاركة المادة فيلزم تقدمها على نفسها ويمتنع كونه نفسا اى
مفارقا فى ذاته لا فى فعله لان البدن الذى هو شرط فاعليتها
اما معلول للواجب تعالى فيلزم صدور الكثير او للنفس فيلزم
تقدمه على نفسه هذا ودعوى امتناع صدور الكثير عن
الواحد ممنوعة ولو سلم فهو تعالى فاعل مختار فيصدر عنه الكثير
بواسطة ارادته وكذا دعوى كونه اول المخلوق لانه لا يعلم ذلك
الا هو تعالى واستنادهم فى كونه اول صادر عنه الى انه مستقل
بالوجود والتاثير دعوى بلا بينة وزعموا انه موجد للجسم
لان علة اول الاجسام يجب ان تشتمل على كثرة حذرا من
تعدد اثر الواحد وان يكون غنيا فى ذاته وفعله عن الجسمية
لئلا يفضى الى تقدمه على نفسه فلا يجوز عندهم ان يكون
الموجد له هو الواجب لذاته تعالى لكان موجد الجزئه لان
موجد الكل موجد لكل جزء فيكون مصدر الاثرين فى مرتبة
واحدة ولا جسما اخر لانه يوثر فيما له وضع مخصوص
بالقياس اليه اما بمجاورة او قرب او محاذات ومقابلة كالنار

فانها

فانها لا تسخن اى جسم كان بل ما يقاربها والشمس لا تضئ الا ما
قابلها فلو اوجد جسم جسما اخر لوجب ان يفيض صورته
على هيولاه ولو افاضها على الهيولى لكان لها اليه وضع قبل الصور
وهو مح لان وضع الهيولى مستفاد من الصورة التى هى ذات
وضع بالذات لكونها فى نفسها ممتدة فى الجهات ولا نفسا لتوقف
تاثيرها على الجسم اذ لا توثر الا بالات جسمانية فتاثيرها متاخر
عنه ولا احد جزئيه والا لزم ان يكون علة للجزء الاخر وهو بط
لعدم استقلاله بالوجود بدون الاخر ولا عرضا لتاخره
فى الوجود وزعموا ان العقول لا يكون اقل من عشرة واما كونها
اكثر منها فعلمه لله تعالى ولا قطع بانحصار الافلاك الكلية فى
تسعة اعلاها المحدد وتحته فلك الثوابت فزحل فالمشترى
فالمريخ فالشمس فالزهرة فعطارد فالقمر المحيط بالكل فيجوز ان
يكون بينه وبين فلك الثوابت افلاك كثيرة جزئية لكل فلك
عقل يدبر امره وانما تكون عشرة مع كون الافلاك تسعة لان الاول
باعتبار وجوده ووجوبه بغيره وامكانه لذاته مصدر لعقل
ونفس وجسم هو الفلك الاول وهكذا فالعقول الصادرة
تسعة وبالاول المصدر عشرة والعاشر يعنى الفلك الاخر فلك
القمر ويسمى العقل الفعال يدبر اى يوثر فى الهيولى العالم السفلى
اعنى عالم العناصر بافاضته الصور على العناصر البسيطة اعنى
هيولاه وافاضته النفوس والاعراض على المركبات منها بحسب
الاستعداد الحاصل للمواد العنصرية من تجدد الاوضاع الفلكية
والاتصالات الكوكبية فالمراد عندهم بتدبير العقول التاثير
وافاضة الكمالات لا تصرف النفوس فى الابدان وزعموا انها

العشرة العقول

ازلية لما مرّ عنهم من ان كل حادث مسبوق بمادّة يحل فيها كالصورة
والاعراض او يتعلق بها كالنفوس واما العقول فمبراة من ذلك
انواعها اى العقول منحصرة فى اشخاصها بمعنى انّ كل عقل نوع منحصر
فى شخصه اذ تشخصه بماهيته لا بمادة لان تكثّر الاشخاص انّما
يكون بحسب المواد وما يكتنفها من الهيئات جامعة لكمالاتها اى حاصل
لها بالفعل لان خروج ما يمكن من القوة الى الفعل لا يكون الا بماله
مادة يتجدّد استعداداتها بحسب تجدد المعدات من الاوضاع
والحركات وذلك لا يتصور الا فيما ذى هو تحت الزمان وهى
مجردة غير زمانية عاقلة لذواتها لحضورها بماهيتها عند ذواتها
المجردة وهو معنى التعقل اذ لا يتصور فى تعقل شئ لنفسه حصول
مثال مطابق وعاقلة ايضا للمجردات والكليات لان كل مجرد يمكن
تعقله لبرائته من الشوايب المادية واللواحق الغريبة المانعة من
تعقله وكل ما يمكن تعقله يمكن تعقله مع غيره من الكليات وكل ما
يمكن تعقله مع غيره يصح ان يقارنه من غير ان تتوقف المقارنة على
حصولهما فى جوهر العاقل لتاخره عن صحتها ضرورة تقدم امكان
الشئ على حصوله فصحة مقارنة المجرد وساير الكليات ثابتة عند
حصول المجرد فى الاعيان فتثبت صحة تعقله اياها اذ لا معنى له
سوى مقارنتها للمجرد وحضورها عنده وكلما يصح للعقول
المجردة تعقله فهو حاصل بالعقل فتكون عاقلة لذواتها ولجميع
المعقولات ولا يعزب عنك ان ما ذعموه مبنى على مقدمات فلسفية
منعها المتكلمون وزعموا انها مبادى كمالات النفوس الفلكية التى
نسبتها الى اجرام الافلاك كنسبة نفوسنا الى ابداننا وذلك
بمعنى ان الموجب للحركة السرمدية هو العقل لا بالمباشرة والا

لكان له

لكان له تعلق بالجسم بطريق التصرف فيه فلم يكن عقلا بل
بافاضة الحركة على النفس بقوته التى لا تتناهى وبقبولها
منه ذلك الفيض وتاثيرها تاثيرا غير متناه على سبيل الوساطة
دون المبدائية لامتناع صدور غير المتناهى عما يتعلق بالاجسام
من العقول لما لم يكن مستمدا من مبداء عقلى غير متناهى القوة
واما الاخير منها المسمّى بالعقل الفعال فانه يعطى النفوس البشرية
كمالاتها ويخرجها من القوة الى الفعل فى تعقلاتها ونسبته الى
النفوس كنسبة الشمس الى الابصار بل اقرّ وهو كالخزانة للمعقولات
اذا اقبلنا عليه قبلنا منه واذا اشتغلنا عنه بجانب الحسّ
انمحت عنها الصورة العقلية كالمراة فانها اذا حوذى بها
صورة تمثلت فيها واذا اعرض عنها زال ذلك التمثل وربما تمثل
فيها غيرها بحسب ما يحاذى به فكذا النفس اذا اعرض بها
عن جانب القدس الى جانب الحسّ او الى شئ اخر من امور القدس
فمبداء النفوس كلها من حيث هى نفوس يجب ان يكون من العقول
اذ لا يجوز ان يكون هو الواجب تعالى لانها كلها لا يكون الا مع
الاجسام فلا يصدر عن الواحد الحقيقى ولا ان يكون من الاجسام
واجزايها واحوالها لانها لا تفعل الا بمشاركة الوضع فلا يؤثر
فيما لا وضع له ولا من النفوس لان الكلام فى المبداء القريب الذى
تستند اليه كلية النفوس وبه تبين ان المبدا القريب لكلية
الاجسام لا يجوز ان يكون هو الواجب تعالى ولا الجسم واجزاءه
واحواله ولا النفس لانها من حيث هى نفس انما تفعل بواسطة الجسم
فتعين ان يكون مبداوها كلها من حيث هى نفوس هو العقل
ولا يخفى ان هذا كله مبنى على كون الصانع موجبا لا يصدر عنه

الا الواحد هذا وقد قالوا في ترتيب الموجودات وكيفية صدور
النفوس والاجسام عن العقول ان اول ما يصدر عن الواجب لذاته
يجب ان يكون عقلا ولا ريب في ان له اعتبارات ثلاثة وجوده
في نفسه ووجوبه بغيره وامكانه لذاته فالصادر الاول يصدر
عنه باعتبار وجوده عقل ويصدر عنه باعتبار وجوبه بغيره
نفس ويصدر عنه باعتبار امكانه جسم هو الفلك الاول
اسنادا للاشرف الى الاشرف وهكذا من العقل الثاني عقل ونفس
وفلك الى اخر ما ثبت بالبرهان من وجود الافلاك واما عالم العناصر
فتدبيره كامر الى العقل الاخير بمعونة الاوضاع والحركات وزعموا
ان الملائكة هم العقول المجردة والنفوس الفلكية وخص منهم
من لا علاقة له مع الاجسام من تدبير وتاثير باسم الكروبين بتخفيف
الراء وهم المهيمنون المستغرقون في انوار جلال الله تعالى بحيث
لا يتفرغون لشيء اصلا وزعموا ان الجن ارواح مجردة لها تصرف
وتاثير في الاجسام العنصريات من غير تعلق بها تعلق النفوس البشرية
بابدانها وزعموا ان الشياطين هي القوة المتخيلة في افراد الانسان
من حيث استيلاؤها على القوة العاقلة وصرفها عن جانب
القدس واكتساب الكمالات العقلية الى اتباع الشهوات واللذات
حسية وشهوية ومنهم من زعم ان النفوس البشرية بعد مباشرتها
لابدانها وقطع علايقها عنها ان كانت خيرة مطيعة للدواعي
العقلية فهم الجن او شريرة باعثة على الشرور والقبايح معينة على
الضلال والانهماك في الغواية فهم الشياطين فهذه اراء فاسدة لا اعضاد
لها من شبهة فضلا عن حجة ووجود الملائكة والجن والشياطين
مما شهد به كلام الله تعالى وانبيائه وانعقد عليه اجماع الاديان

الملائكة

والجن

والشياطين

بعد مفارقتها عن ابدانها

وقد حكى

وقد حكى رؤية الجن عن كثير من العقلاء وارباب المكاشفات فلا وجه
لنفيها كما لا سبيل الى اثباتها بادلة عقلية وعندنا كما هو ظاهر الكتاب والسنة
واكثر الائمة الملائكة اجسام لطيفة نورانية تتشكل باشكال مختلفة شانهم
الخير والطاعة والعلم والقدرة على الافعال الشاقة وهم رسل الله تعالى
الى انبيائه وامنائه على وحيه يسبحون الليل والنهار لا يفترون ولا يعصون
الله ما امرهم ويفعلون ما يؤمرون به وكذا الجن اجسام لطيفة هوائية
تتشكل باشكال مختلفة تظهر منهم احوال عجيبة الا ان منهم المؤمن والكافر
والطايع والعاصي والشياطين اجسام نارية شانهم الشر والاغواء
للناس والقاؤهم في الفساد بتذكر اسباب المعاصي واللذات وانساء
منافع الطاعات بشهادة ما حكاه الله عن الشيطان بقوله وَمَا كَانَ لِيَ
عَلَيْكُمْ مِنْ سُلْطَانٍ إِلَّا أَنْ دَعَوْتُكُمْ فَاسْتَجَبْتُمْ لِي فَلَا تَلُومُونِي وَلُومُوا أَنْفُسَكُمْ
قيل تركيب الانواع الثلاثة من امتزاج العناصر الاربعة الا ان الغالب على
الشياطين عنصر النار وعلى الاخرين عنصر الهواء وذلك ان امتزاج العناصر
قد لا يكون على القرب من الاعتدال بل على قدر صالح من غلبة احدها
فان كانت الغلبة للارضية كان الممتزج مايلا الى عنصر الارض او للمائية
فالى الماء او للهوائية فالى الهواء او للنارية فالى النار لا يفارقه الا بالاجبار
او الاختيار الكائن نحو انا وليس لهذه الغلبة حد معين بل تختلف مراتبه
بحسب انواع الممتزجات التي تسكن هذا العنصر ولكون الهواء والنار في
غاية اللطافة والتشفيف كان للانواع الثلاثة قدرة على الدخول في
المنافذ الضيقة من الانسان وغيره ولا يرون بحاسة البصر الا اذا اكتسوا
من الممتزجات التي غلب عليها المائية والارضية جلابيب وغواشي فيرون
في ابدان كابدان الناس او غيرهم من الحيوانات وكثيرا ما تعين الملائكة الانسان
على اعمال يعجز عنها كالغلبة على الاعداء والطيران في الهواء والمشي على الماء

وتحفظ لاسيما المضطرين عن كثير من الافات واما الجن والشياطين
فيخالطون بعض الاناسي ويعاونونهم على السحر والطلسمات والنيرنجات
ويخوذ لنه ولا يمتنع ظهورهم اي الملائكة والجن والشياطين لبعض
الابصار لجواز ان يخلق الله فيه رويتهم اذ هو القادر المختار المستند
اليه جميع الممكنات ولا يمتنع ظهورهم في بعض الاحوال لجواز ان يكون
فيهم من العنصر الكثيف ما يتشكلون به اجساما كثيفة هي لهم بمنزلة
الاغشية والجلابيب **مقصد الالهيات** اي المباحث المتعلقة
بذات الله تعالى وتنزيهاته وصفاته وما يجوز عليه وما لا يجوز وافعاله واسمائه
وقد علمت ان العالم بانواعه اما جوهر او عرض وقد يستدل بامكانه
او حدوثه على اثبات صانعه بناء على ان علة احتياجه اما الحدوث
وحده او الامكان معه شرطا او شطرا فطريق اثباته عند المتكلمين انه
قد ثبت ان انواع العالم محدثة ولا بد للمحدثات من قديم محدث لها
لا يكون حادثا والا احتاج الى محدث اخر فيلزم اما الدور او التسلسل وهما
باطلان او الانتهاء الى قديم واجب وهو المطلوب فاثبات القديم عندهم
اثبات للواجب اذ لم يقولوا بقدم شيء من الممكنات وعند الفلاسفة انه
لا شك في وجود موجود بشهادة كل فطرة فان كان واجبا فذاك اذ لا بد
للممكنات من واجب لذاته او ممكنا فلا بد له من علة بها يترجح وجوده
ويعود الكلام فيه وهكذا ولا بد من الانتهاء الى واجب وجوده لذاته
والا لزم الدور او التسلسل وهو مح ومبناهما على امتناع وجود الحادث
او الممكن بلا موجد وعلى استحالة الدور والتسلسل دل على وجوب وجوده
اياته المبثوثة في الافاق من الافلاك والكواكب والعناصر والمركبات
معدنية ونباتية وحيوانية واختلاف ذواتها واوضاعها وحركاتها
وتغير صفاتها واحوالها وفي الانفس كما في خلق النطفة علقة فمضغة

الالهيات

فعظاما

فعظاما فكسونها لحما ثم انشاناه خلقا اخر اذ لا بد لهذه الاحوال
من قادر قديم صانع حكيم يتقن صنعها لحدوثها او امكانها جواهرا
واعراضا فهذه اربعة طرق شاهدة بوجود قديم واجب الوجود لذاته
مشهورة بين الجمهور وقد اشير اليها بنحو ان في خلق السموات والارض
واختلاف الليل والنهار والفلك التي تجري في البحر بما ينفع الناس وما انزل
الله من السماء من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة
وتصريف الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
ومن اياته الليل والنهار والشمس والقمر سنريهم اياتنا في الافاق وفي انفسهم
الم نخلقكم من ماء مهين ومن اياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم والوانكم الى غير ذلك مما ذكر ارشادا الى الاستدلال به على وجود
صانع واجب الوجود لذاته ومبنى الكل على ان افتقار الحادث الى المحدث
والممكن الى الموجد ضروري تشهد به الفطرة وان فاعل العجايب والغرايب
على الوجه الاليق الاصلح لا يكون الا قادرا حكيما فامتنع عدمه اذ
من ضرورة وجوب الوجود امتناع العدم ازلا وابدا فلزم بثبوت
انتهاء الموجودات الى واجب وجوده لذاته وامتناع العدم عليه
كونه ازليا ابديا ولا حاجة الى جعله مسئلة على حدة لكن لما اقتصر
بعض المتكلمين في الاستدلال على ان للممكنات صانعا سواها من
غير بيان كونه واجبا او ممكنا احتاج الى اثبات كونه ازليا بانه لو لم
يكن ازليا لاحتاج الى محدث ولتسلسل والى كونه ابديا بان القديم
يمتنع عدمه لكونه واجبا او منتهيا اليه بطريق الايجاب لان
الصادر بالاختيار يكون مسبوقا بالعدم والحق عند الشيخ واتباعه
ان ذاته مخالفة لساير الذوات اذ لو ماثل غيره في ذاته لامتاز عنه
بخصوصية ضرورة حتى يتمايز هويتهما وما به التماثل غير ما به

التمايز فيلزم التركيب المنافي للوجوب الذاتي نعم ذاته تعالى كما في شرح
المقاصد تشارك ساير ذوات الممكنات في صدق مفهوم الذات
اعني ما يقوم بنفسه ويقوم به غيره فانه صادق على الكل صدق
العارض على معروضه كما ان وجود الواجب ووجود الممكن مع
اختلافهما بالحقيقة يشتركان في مطلق الوجود الواقع عليهما
وقوع لازم خارجي غير مقوم فما استدل به على اشتراك الوجود
من صحة قسمته الى واجب وممكن ومن الجزم بمطلقه مع التردد في
الخصوصية ومن اتحاد المقابل لا يفيد الا اشتراك مفهوم الذات
وصدقه على جميع الذوات من غير دلالة على تماثل الذوات وتشاركها
في الحقيقة فما قاله قدما المتكلمين كالجبائي وابنه ابي هاشم من ان
ذات الواجب مماثلة لساير الذوات وانما يمتاز عنها باحوال اربعة
الوجود الواجبي وقد يعبر عنه بالوجوب والحياة والعلم التام
والقدرة الكاملة او بحالة خامسة عند ابي هاشم تسمى بالالهية
موجبة لهذه الاربعة تمسكا بادلة اشتراك الوجود فغلط
منشاؤه اشتباه العارض بالمعروض وعدم الفرق بينهما منزه عن
ما لا يليق به بحسب التعدد اجزاء فليس مركبا من جزئين او اكثر والا لكان
محتاجا الى الجزء الذي هو غيره وكل محتاج الى الغير فانه يكون ممكنا
لان ذاته بدون ملاحظة الغير لا يكون كافيا في وجوده ولكان
كل جزء منه اما ان يكون واجبا فيتعدد الواجب وهو بط ولا يحتاج
الواجب الى الممكن فيكون اولى بالامكان ولكان احد الجزئين اما ان
يحتاج الى الاخر فيكون مركبا ويلزم امكان الواجب او لا فلا يلتيم منهما
حقيقة واحدة كحجر بجنب انسان ومنزه عما لا يليق به من التعدد بحسب
الجزئيات افرادا فليس الموجود واجبين او اكثر والا لو تعدد الواجب

لكان

لكان ما اي التعين الذي به الامتياز اما نفس الماهية الواجبة او معللا
بها او بلازمها فلا تعدد او معللا بمنفصل فلا وجوب بالذات لامتناع
احتياج الواجب في نفسه الى امر منفصل وايضا لو وجد الهان
متصفان بصفات الالوهية كالعلم والقدرة والارادة لكان وقوع
ما قصداه كحركة جسم معين في وقت معين اما ان يكون ايجاده
بهما جميعا فلا استقلال لكل منهما بايجاده فيلزم عجزهما او يكون
ايجاده بكل منهما مستقلا به بالقدرة والارادة فتوارد لقدرتين
على مقدور واحد وهو ممتنع او يكون باحدهما فترجح بلا مرجح
اذ المقتضي للقادرية ذات الاله وللمقدورية امكان الممكن فنسبة
الممكنات الى الالهين المفروضين على السوا من غير رجحان ولكان
تمكن احدهما من ارادة ضد ما قصده الاخر اما ان يلزم منه
وقوع مرادهما وهو مح لاستلزامه اجتماع ضدين او لا وقوعه
وهو مح ايضا لاستلزامه عجزهما وهو امارة الحدوث والامكان
لما فيه من شايبة الاحتياج مع وصفهما بكمال القدرة على ما
هو المفروض ودفعا للضدين المفروض امتناع خلو المحل عنهما
كحركة جسم وسكونه في وقت واحد او وقوع مراد احدهما
دون مراد الاخر وهو مح لاستلزامه عجزا لاحدهما حيث لم
يقع مراده مع فرض كونه قادرا او ترجحا بلا مرجح لما مر ولكان
عدمه اي عدم تمكن احدهما من ارادة ضد ما قصده الاخر
عجزا للاخر حيث لم يقدر على ما هو ممكن في نفسه اعني ارادة
الضد ولكان اتفاقهما على ايجاد كل مقدور توارد من قادرين
على مقدور واحد ولكان اختلافهما تمانعا اي تخالفا بان
يريد احدهما حركة زيد مثلا ويريد الاخر سكونه لان كلا منهما

فى نفسه امر ممكن ولزم مفاسد التمانع اعنى عجزهما بعدم وقوع الامرين
او عجز احدهما بعدم وقوع مراده دون مراد الاخر مع الترجيح بلا
مرجح فالتعدد مستلزم للتمانع المستلزم للمحال فيكون محالا وهذا
بيان لقولهم ان قدر احدهما على مخالفة الاخر لزم عجزه وان قدر
لزم عجز الاخر دليله اى دليل التمانع لو كان فيهما الهة الا الله
لفسدتا اى لخرجتا عن نظامهما هذا المشاهد لما يكون بينهما
من التخالف والتغالب فانهما ان توافقا فى المراد توارد عليه
القدر وان تخالفا فيه تعاوقت عنه وقواطع السمع اى المسموع
الشاهدة بتوحيده كثيرة كاجماع الانبيا على الدعوة الى التوحيد
ونفى الشريك شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم
فاعلم انه لا اله الا الله هو الله الذى لا اله الا هو وما امروا الا
ليعبدوا الها واحدا لا اله الا هو وهو اى التوحيد اعتقاد
ان لا شريك له فى الوهيته وخواصها التى الالوهية هى اتصافه تعالى
بها اى بتلك الخواص لا يشاركه فيها غيره كالغنى المطلق وخلق الاجسام
وتدبير العالم واستحقاق العبادة والقول بتعدد الصفات
دون الذات كما ذهب اليه ائمة السنة وانصارهما مع جعلهم
الصفة غير الذات وقول المعتزلة بخلق الحيوان لافعاله دون غيرها
من الاعراض والاجسام وقولهم بخلق الشيطان للقبايح والشرور
وقول الفلاسفة بخلق العقول للنفوس والاجسام وقولهم
بخلق الافلاك لعالم العناصر مبالغة فيه اى فى التوحيد لان
اهل السنة انما بالغ فى نفى تعدد الخالق والمعتزلة فى نفى تعدد
القديم والفلاسفة لوحدة الموجب بذاته مع اتفاق الكل
على نفى تعدد الواجب والمستحق للعبادة الا ان تفويض المعتزلة

بعض الحوادث الى غيره تعالى على خلاف مشيته وان كان باقداره
وتمكينه خطب صعب واصعب منه قول الفلاسفة بقدم العقول
وايجادها لما ذكر وتفويض تدبير عالم العناصر اليها والى
الافلاك والمشركون طوايف كثيرة وثنية يعبدون غير الله فمنهم
عبدة الملائكة والكواكب لاعتقادهم كونها موثرة فى عالم العناصر
مدبرة لامور قديمة بالزمان شفعا للعباد عند الله تعالى مقربة اياهم
اليه ومنهم عبدة الاصنام اما لانهم كما قال الامام اعتقدوا ان
الله تعالى جسم فى احسن صورة وكذا الملائكة فاتخذوا صورا بالغوا
فى تحسينها وتزيينها وعبدوها اولانهم كانوا اذا مات فيهم من
مرتبته كاملة عند الله تعالى اتخذوا تمثالا على صورته وعظموه تشفعا
تشفعا وتوسلا الى الله تعالى به وثنوية قالوا نجد فى العالم خيرا كثيرا
وشرا كثيرا فلا بد لكل منهما من فاعل ضرورة امتناع كون الواحد
خيرا شريرا فالمانوية والديصانية منهم قالوا ان الهين نور هو
مبداء الخيرات وظلمة هو مبداء الشرور والمجوس منهم قالوا ان
يزدان هو مبداء الخيرات واهرمن اى الشيطان مبداء الشرور و
اختلفوا فى كونه قديما او حادثا من يزدان ليس بمتحيز فى مكان
وجهة لان المكان اسم للسطح الباطن من الحاوى المماس للسطح الظاهر
من المحوى او للفراغ الذى يشغله الجسم والجهة اسم لمنتهى ماخذ
الاشارة ومقصد المتحرك فلا يكونان الا للجسم والجسمانى
وهو تعالى ليس كذلك والا لو كان متحيزا لزم قدم الحيز ضرورة
امتناع المتحيز بدون حيز واللازم باطل لما ثبت من حدوث
ماسواه تعالى وصفاته وايضا لو كان فى حيز لزم امكان الواجب
ضرورة لاحتياجه الى حيز والمحتاج الى غيره ممكن لا عكسه

فيكون الحيز مستغنيا عنه لامكان الخلاء والمستغنى عنه يستغنى
عن غيره من باب اولى فيكون واجبا ولا زمانى لا بحسب ذاته
ولا بحسب صفاته والا لزم تغيره على تقدير كونه زمانيا بمعنى انه
لا يمكن وجوده الا فى زمان اما عند الفلاسفة فلان الزمان
مقدار حركة محدد الجهات فلا يتصور فيما لا تعلق له بالحركة
ولا جهة بيان ذلك ان التغير التدريجى زمانى بمعنى انه يتقدر
بالزمان وينطبق عليه ولا يمكن وجوده الا فيه والدفعى يتعلق
بالان الذى هو طرف الزمان فما لا يتغير اصلا لا يتعلق بزمان
قطعا واما عندنا فلانه كامر متجدد يقدر به متجدد فلا يمكن
فى القديم هذا وليس تقدمه تعالى تقدما زمانيا ولا بقاؤه عبارة
عن وجوده فى زمانين بل هو عبارة عن امتناع عدمه ولا قدمه
عبارة عن ان يكون قبل كل زمان ومن ثم اى ومن اجل انه تعالى
ليس زمانيا بحسب ذاته وصفاته عبر عن بعض كلامه القديم الازلى
بالماضى كانا ارسلنا نوحا فارسلنا الى فرعون رسولا قتل اصحاب
الاخدود ونحوها وقع فيما لا يزال لنسبته اى كلامه الازلى لكل
زمان ماضيا كان او غيره على السواء الا ان حكمته تعالى اقتضت
ان يرد ماضيا وغيره فسقط قول المعتزلة بحدوثه تمسكا بانه
لو كان قديما لزم الكذب فى امثال ما ذكر اذ الارسال وغيره
لم يكن واقعا قبل الازل ولا جسم لتركبه اى الجسم اذ كل جسم
مركب من اجزاء عقلية هى الجنس والفصل ووجودية هى الجواهر
الفردة او الهيولى والصورة ومقدارية هى الابعاض وكل مركب
محتاج الى جزئه ولا شئ فى المحتاج بواجب ولا عرض لاحتياجه
اى العرض اذ هو المحتاج الى محل يقومه ولا معنى له سوى ذلك

ولا جوهر لامكانه اى الجوهر اذ هو ممكن يستغنى عن المحل وماهية
اذا وجدت كانت لا فى موضوع وان اريد به اى بالجوهر القائم
بنفسه مع كونه اصطلاحا شايعا بين الفلاسفة واريد بالجسم
الموجود امتنع اطلاقهما عليه تعالى لايهامه التركيب اذ الجوهر
اسم لما يتركب منه الشئ والجسم اسم للمركب فلا يجترا على ذلك شرعا
لعدم اذن الشارع فيه وعقلا لايهامه مع مخالفته للعرف واللغة
بما عليه المجسمة من كونه تعالى جسما بالمعنى المشهور وبما عليه النصارى
من كونه تعالى جوهرا واحدا ثلاثة اقانيم هى الوجود والعلم والحيوة
كما سياتى كاتصافه فانه يمتنع ان يتصف من الكيفيات المحسوسة بالحواس
الظاهرة والباطنة بصورة ولون وطعم ورايحة ولذة والم
وفرح وغم وغضب اذ لا يعقل منها الا ما يختص بالاجسام وان كان
مختصا بذوات الانفس وبعضها تغيرات وانفعالات وذلك
عليه تعالى محال واثبات الفلاسفة اللذة العقلية له تعالى لان كمالاته
امور ملايمة وهو تعالى مدرك لها فيبتهج بها معارض بانه ان
اريد بالحالة التى يسمونها لذة انها نفس ادراك الملايم فغير معلوم
او انها حاصلة عند ادراك الملايم فقد يختص بادراك ادونه
ادراكه لاختلافهما قطعا وقد منع بعض القدماء مبالغة فى
التنزيه اطلاق اسم الشئ بل العالم والقادر وغيرهما عليه
تعالى زعما منهم انه يوجب اثبات المثل وليس كما زعموا اذ المماثلة
انما تلزم لو كان المعنى المشترك بينه وبين غيره على السوا ولا تساوى
بين شيئيته وشيئية غيره ولا بين علمه وعلم غيره وكذا جميع صفاته
تعالى ومنع الملاحدة اطلاق اسم الموجود وكثير من المتكلمين
اطلاق المائية اذ معناها المجانسة يقال هذا الشئ من اى جنس

بعضهامع

هو وما نقل عن ابي حنيفة ان الله تعالى مائية لا يعلمها الا هو فليس بصحيح
وفي شرح المقاصد ولو ثبت فمعناه انه تعالى يعلم نفسه بالمشاهدة
لا بدليل او خبر او ان له اسما لا يعلمه الا هو فانما قد يقع سوالا
عن الاسم بشهادة قول ابي منصور ان سال سايل عن الله تعالى ما هو
قلنا ان اردت ما اسمه فالله الرحمن الرحيم او ما صفته فسميع
بصير او ما فعله فخلق الخلق ووضع كل شي في موضعه او مائية فهو
متعال عن المثال والجنس لا نه معنى قولنا ما هو من اي جنس هو فليس
مجانسا لشيء والا لزم التمايز عن المجانسات بفصول مقومة
فيلزم التركيب وقد افترى من زعم من المجسمة انه تعالى عما يقولون
علوا كبيرا جسم على صورة انسان شاب جعد قطط اي شديد
الجعودة او شيخ اشمط الراس واللحية او على صورة غيره من الملايكة
وانه في جهة العلو مماسا او محاذيا للعرش تمسكا بقضايا وهمية كاذبة
يستلزم الجسمية هي قولهم بان كل موجود فهو اما جسم او
جسماني اي حال في جسم والواجب يمتنع حلوله فيه لامتناع
احتياجه فتعين كونه جسما وقولهم كل موجود اما متحيز او
حال فيه اي في متحيز ويتعين كونه متحيزا لما مر وقولهم الواجب
اما متصل بالعالم فيكون متحيزا او منفصل عنه فيكون في جهة منه
مع دعواهم الضرورة في صحة هذه المنفصلات وتمام انحصارها
في القسمين مع ان تركيبها ليس من شي ونقيضه او مساو لنقيضه
واطباق العقلاء على خلافها وعلى الموجود اما جسم او جسماني
او لا جسم ولا جسماني وكذا الباقي وجزمهم بانحصارها
فيهما انما هو من الاحكام الكاذبة الوهم ودعوى الضرورة
مكابرة وعناد اولان الوهميات كثيرا ما تشتبه بالاوليات

وماورد

وما ورد مشعر ظاهره بالجسمية كقوله تعالى وجاء ربك هل ينظرون
الا ان ياتيهم الله الرحمن على العرش استوى اليه يصعد الكلم الطيب
ويبقى وجه ربك يد الله فوق ايديهم ولتصنع على عيني خلقت بيدي
والسموات مطويات بيمينه يا حسرتا على ما فرطت في جنب الله
وقوله صلى الله عليه وسلم للجارية اين الله فاشارت الى السما فلم ينكر
عليها يد الله ملاى لا يغيضها شيء ان الله ينزل كل ليلة الى السماء
في الثلث الاخر ان الله خلق ادم على صورته حتى يضع الجبار قدمه
فيها ان الله ليضحك الى اوليائه حتى تبدو نواجذه ان الصدقة
لتقع في كف الرحمن فاول لانها سمعيات ظواهرها ظنية فلا تعارض
عقليات قطعية فيقطع بانها ليست على ظواهرها ويفوض علم معانيها
الى الله تعالى مع اعتقاد حقيقتها اخذا بالراي الاسلم الموافق
للوقف على الا الله في وما يعلم تاويله الا الله او يوول تاويلات
مناسبة موافقة لما دلت عليه الادلة العقلية تمسكا بالراي
الاحكم الموافق للعطف في الا الله والراسخون في العلم وانما وردت
كذلك تمييزا للمحق من المبطل وابتلاء للراسخين في العلم لينالوا باعمال
افكارهم واتعاب قرائحهم في استخراج معانيها والتوفيق بينها
وبين المحكمات معالي الدرجات وتمثيلا للمعقول بالمحسوس لقصور
عقول العامة عن ادراك كثير من التنزيهات فكان الانسب بمخاطبتهم
والاليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه وفي كونه تعالى
في اشرف الجهات مع تنبيهات دقيقة على تنزيهه مطلقا عما هو من سمات
الحدوث واما توجه العقلاء في دعايهم ورفع ايديهم الى السما
فليس من جهة اعتقادهم انه تعالى في السماء بل من جهة انها قبلة
الدعا ومنها توقع الخيرات وتنزل البركات وبعض الحنابلة لما زعموا

انه تعالى في جهة العلو افتراء عليه فضلوا وما كانوا مهتدين لزمهم القول
بالتحيز المؤذن باتصافه تعالى بالحدوث واحتياجه الى محل يشغله
ولم يكتفوا بهذه المقالة الشنعاء حتى نسبوها الى الاشعري تاييدا
لمذهبهم الزايغ عن الحق ولا يتحد سبحانه وتعالى بغيره لما مر من امتناع
اتحاد الاثنين وللزوم كونه ممكنا وعكسه اذ يلزم من القول
بالاتحاد كون الواجب ممكنا والممكن واجبا وهو بالضرورة مح ولا
يحل تعالى وتقدس في غيره لامتناع احتياجه باستغنائه بذاته
عن المحل اذ الحال في شيء محتاج اليه سوى كان حلول جسم في مكان
او عرض في جوهر او صورة على راي الفلاسفة في مادة او صفة
في موصوف والاستغنا بالذات ينافي الافتقار والا لم يكن مستغنيا
بذاته ولزم امكانه وقدم محله وعدم الاستغنا بالذات وان لم
يستلزم الاحتياج بالذات لجواز عروضه بامر اخر فهو يستلزم
الامكان المنافي للوجوب بالذات ولامتناع تحيزه اذ لا يعقل
من الحلول اتفاقا سوى حصول العرض في الحيز تبعا لحصول الجوهر
واما صفاته تعالى فالفلاسفة ينكرونها والمتكلمون لا يقولون
بكونها اعراضا ولا بكونها حالة في ذاته تعالى بل قايمة بها بمعنى
الاختصاص الناعت فهي كذاته لا تتحد بغيرها ولا تحل فيه بل اولى
لاستحالة انتقال الصفة عن الذات لانه من خواص الاجسام
وحكيا اي الاتحاد والحلول عن النصارى في حق عيسى صلى الله
عليه وسلم وعن بعض المنتمين الى الاسلام من الغلاة كالشيعة في
حق ايمتهم اما النصارى فقالوا ان الله تعالى جوهر واحد ثلاثة
اقانيم هي الوجود والعلم والحيوة يعبرون عنها بالاب والابن وروح
القدس فيقولون ابا ابنا روحا قدسا ويعنون بالجوهر القايم بنفسه

وبلا قنوم

وبالاقنوم الصفة ثم قالوا ان الكلمة وهي اقنوم العلم اتحدت بجسد
المسيح وتدرعت بناسوته بطريق الامتزاج كالخمر بالماء عند الملكانية
وبطريق الاشراق كاشراق الشمس من كوة بلور عند النسطورية وبطريق
الانقلاب لحما ودما بحيث صار الاله هو المسيح عند اليعقوبية
ومنهم من قال ظهر اللاهوت بالناسوت كما يظهر الملك في صورة البشر
وقيل تركيب اللاهوت والناسوت كالنفس مع البدن وقيل ان الكلمة
قد تداخل الجسد فتصدر عنه خوارق العادات وقد تفارقه فتحله
الالام والافات واما المنتمون الى الاسلام فمنهم غلاة الشيعة
كالنصيرية والاسحاقية قالوا لا يمتنع ظهور الروحاني في الجسماني
كجبريل في صورة دحية وبعض الجن او الشياطين في صورة الاناسي
فلا يبعد ان يظهر الله في صورة بعض الكملة واولى الناس بذلك
علي واولاده الذين هم خير البرية واكملهم علما وعملا ومن ثم يصدر
عنهم في العلوم والاعمال ما هو فوق طاقة البشر ومنهم بعض
المتصوفة قالوا اذا امعن السالك وخاض لجة الوصول فربما
يحل الله تعالى عما يقولون علوا كبيرا فيه كالنار في الفحم بحيث لا
يتمايزان ويتحد به بحيث لا اثنينية ولا تغاير وصح ان يقول هو
انا وانا هو وبذلك يرتفع الامر والنهي ويظهر من العجايب والغرايب
ما لا يتصور من البشر وهذه الاراء كلها هذيانات فسادها غني
عن البيان غير ان اولياء الله تعالى اذا انتهوا في سلوكهم اليه تعالى وغرقوا
في بحار التوحيد والعرفان بحيث تضمحل ذواتهم في ذاته وصفاتهم
في صفاته ويغيبون عن كل ما سواه ولا يرون في الوجود غيره
صدر عنهم عبارات توهم الاتحاد والحلول لقصور العبارة
عن بيان تلك الحال وبعد الكشف عنها بالمثال وهذا يسمونه الفنا

فى التوحيد واليه يشير حديث لا يزال العبد يتقرب الى حتى احبه فاذا
احببته كنت سمعه الذى يسمع به وبصره الذى يبصر به ويده التى
يبطش بها ورجله التى يمشى بها او لا نتصف بحادث اى موجود بعد
العدم والا اى وان نتصف به لزم نقصه تعالى عن ذلك علوا كبيرا
لان ذلك الحادث ان كان صفة كمال كان خلوه عنه قبل حدوثه
مع جواز اتصافه به نقصا اتفاقا وان لم يكن صفة كمال امتنع اتصافه
به بشهادة الاتفاق على ان كل ما يتصف به يلزم ان يكون صفة كمال
هذا وحديث تلاحق الصفات اعتراضا على ما ذكر من ان الخلو عن
صفة الكمال نقص بان يتصف دايما بنوع كمال تتعاقب افراده لا الى
نهاية ويكون حصول كل لاحق مشروطا بزوال السابقه قياسا على
حركات الافلاك عند الفلاسفة مدفوع بانه يلزم من كون كل فرد
حادثا كون النوع بالضرورة حادثا اذ لا يوجد الا فى ضمن فرد ويلزم
على ما ذكرتم انه تعالى لا يخلو عن حادث فيكون بالضرورة حادثا وانه
فى الازل لم يكن خاليا عن كل فرد ضرورة امتناع الحادث فى
الازل فيكون ناقصا سبحانه ويجوز اتصافه تعالى بما له تعلق حادث
من الصفات الحقيقية ككونه عالما بهذا الحادث قادرا عليه
مريدا له مما يتغير تعلقه بتغير متعلقه ويجوز بما له تجدد بعد
ان كان داذقا لبكر المولود بعد ان لم يكن وكذا الاحوال المتحققة
بعد ان لم تكن فانه يجوز عند ابى حسين البصرى من المعتزلة
اتصافه تعالى بها كالعالميات المتجددة بتجدد المعلومات وبهذا
اندفع قول الكرامية قد وافقنا العقلاء لزوما فى اتصافه تعالى
بالحوادث وان تبرؤا منه اما الاشعرية فلا ثباتهم النسخ وهو
اما دفع الحكم او انتهاؤه وهما عدم بعد وجودهما فيكونان

حادثين واما المعتزلة فلقولهم بحدوث المريدية والكارهية
لما يريد وجوده او عدمه والسامعية والمبصرية لما يحدث
من الاصوات والالوان وكذا العالميات بتجدد المعلومات عند
ابى الحسين كما مر واما الفلاسفة فقد اثبتوا له تعالى اضافات
الى ما حدث ثم فنى بالقبلية ثم المعية ثم البعدية فهى متجددة
لذاته تعالى وذلك لان مراد الاشعرية ان تعلق الحكم يرتفع او
ينتهى ومراد المعتزلة ان تعلق المريدية والكارهية ونحوها
يتجدد واما الفلاسفة فلا يقولون بوجود كل اضافة
حتى يلزم اتصافه بموجودات حادثة فلا يرد عليهم الالزام
بالقبلية والمعية والبعدية فانها اضافات لا وجود لها
هذا ولا نزاع فى ان اتصافه تعالى بما مر من السلبيات مثل كونه
واحدا لا فى جهة وحيز والاضافات والافعال مثل كونه عليا
عظيما اولا اخرا وقابضا باسطا خافضا رافعا خالقا رازقا
مميتا محييا لا يقتضى ثبوت صفات له تعالى وانما الخلاف
فى اتصافه بالثبوتية الحقيقية مثل كونه حيا عالما قادرا فقال
اهل الحق يقتضى ان يكون له صفات وجودية قديمة قايمة
بذاته زايدة على ذاته اذ لا يفهم من العالم مثلا ولا يمتنع له معلوم
الا من له علم ولا معنى للمعلوم الا ما تعلق به العلم فهو تعالى
حى له حيوة عالم له علم قادر له قدرة مريد له ارادة سميع
له سمع بصير له بصر متكلم له كلام باق له بقاء مع خلاف
فى بعضها وفى كونها غير ذاته بعد الاتفاق على انها ليست عينها
وكذا فى الصفات بعضها مع بعض تفاديا من القول بتعدد
القدماء حتى منع بعضهم ان يقال لصفاته قديمة وان كانت

وله تعالى صفات
وجودية

ازلية بل يقال هو قديم بصفاته واثروا ان يقال هي قايمة او موجودة
بذاته ولا يقال هي فيه او معه او مجاورة له لايهام التغاير ولو كان
علمه وكذا غيره منها ذاته لا تصف بما تصف به اى الذات من
كونه واجبا لوجوب ذاته قايما بنفسه صانعا للعالم معبودا
للعباد حيا عالما قادرا سميعا بصيرا الى نحو ذلك من الحالات
ولو كان علمه وغيره منها ذاته لا زايدا عليها لم يفد حمله ولا
حمل غيره منها عليها وكان بمنزلة قولنا الانسان بشر والذات
ذات والعالم عالم والعلم علم ولو كان علمه وغيره منها ذاته لم تتميز
الصفات اصلا ولزم ان يكون العلم هو القدرة والقدرة
هي الحيوة والحيوة هي الارادة وكذا البواقي لانها نفس الذات
فينتظم قياس هكذا العلم هو الذات والذات هي القدرة واذا
كانت القدرة نفس الذات كان الذات بالضرورة نفس القدرة
ولو كان علمه وغيره منها ذاته لجزم العقل بكونه حيا عالما قادرا
سميعا بصيرا ولم تحتج تلك الصفات الى اثبات ببرهان ضرورة
ان كل الشي نفسه وهذه لوازم كلها محالات منشاؤها ماذكر
من كون الحيوة والعلم والقدرة وغيرها من صفاته تعالى
مما لا يحمل على ذاته الا بالاشتقاق نفسها اذ الكلام فيها بشهادة
السياق فلزم كونها زايدة عليها ولو كانت نفسها لزمت تلك
المحالات لا في مثل الحي والعالم والقادر مما يحمل عليها بالمواطاة
فان تغاير بعضها لبعض مفهوما وللذات ايضا وان كان مما لا نزاع
فيه لا يستلزم الزيادة بحسب الهوية وبالجملة لا ريب في ان اسماء
ذاته تعالى كالحي والعالم والقادر مما هي الفاظ ليست اسماؤها
من غير اعتبار معنى بل هي اسماء مشتقة معناها اثبات

مأخذ

مأخذ الاشتقاق ولا معنى له سوى ادراك المعاني والتمكن
من الفعل والترك ونحو ذلك فلزم بالضرورة ثبوت هذه
المعاني له تعالى والخلو عنها نقص وذهاب الى ان لا يعلم
ولا يقدر تعالى عن ذلك ثم هي يمتنع ان تكون نفس الذات
لامتناع قيامها بنفسها ولما مر من المحالات فتعين كونه معاني
زايدة عليها ونفاها اى الصفات المعتزلة اذ لم يكتفوا بارتكاب
شناعة قولهم عالم بلا علم قادر بلا قدرة مريد بلا ارادة حتى
تباهوا بنفيها وقالوا ان اثباتها فيه جهالة لانها ان كانت حادثة
لزم قيام الحوادث بذاته تعالى وخلوه في الازل عنها وصدورها
عنه قصدا واختيارا وذلك كله بط اتفاقا وان كانت قديمة
لزم تعدد القدما وهو كفر اجماعا وقد كفرت النصارى
بزيادة قديمين فكيف باكثر وفي اثباتها ايضا تعليل لعالميته
بالعلم مع وجوبها لاستحالة جهله وافتقاره الى فاعل يجعله
عالما قادرا مريدا والواجب لا يعلل اذ سبب الاحتياج الى
العلة هو الجواز ليترجح جانب الوجود فهي لا تعلل بالعلم
بل هو عالم بالذات بخلاف عالميتنا فانها جايزة وفي اثباتها
ايضا استكمال له تعالى لاستلزامه كونه تعالى ناقصا بذاته
مستكملا بغيره الذي هو تلك الصفات وذلك عليه تعالى مح
وفي بقائها اى الصفات قيام المعنى بالمعنى اذ القديم بالضرورة
يكون باقيا وبقا الشي عندكم صفة زايدة عليه قايمة به وقيام
المعنى بالمعنى بط قلنا جوابا عن الاول الصفات لا عين الذات
ولا غيرها وكذا بعضها مع بعض ليثبت التعدد اذ الغيران
هما اللذان يمكن انفكاك احدهما عن الاخر بمكان وزمان او بوجود

وعدما وهما ذاتان ليست احداهما الاخرى قيل وتعريفهما
بشيئين او بموجودين او باثنين فاسد لان الغير من الاسماء
الاضافية ولا اشعار في هذا التعريف بذلك قال امام الحرمين
و ايضاح الغيرين مما لايدل عليه قضية عقلية ولا دلالة
قاطعة سمعية فلا يقطع ببطلان قول من قال كل شيئين غيران
ثم يقطع بمنع اطلاق الغيرية في صفات الباري و ذاته لاتفاق
الامة على ذلك ولا يتحاشى من اطلاق القول بان الصفات موجودات
والعلم مع الذات موجودان وكذا باقي الصفات فظهر ان القول
بالتعدد لا يتوقف على القول بالتغاير ولو سلم التغاير او التعدد
بدونه فالقول بازلية الصفات لا يستلزم القول بقدمها لانه
اخص اذ القديم هو الازلي القايم بنفسه ولو سلم ان كل ازلي قديم
فلا نسلم ان تعدد القدما مطلقا كفر اجماعا بل الكفر انما هو تعدد
ذوات قديمة خاصة اعني ما تقوم بانفسها لا تعدد ذات واحدة
وصفات قدما اذ لا تحذور فيه والنصارى وان لم يقولوا بان
الاقانيم القديمة ذوات كما مر فقد لزمهم القول به بتجويزهم
عليها الانتقال وقوله تعالى وما من اله الا اله واحد بعد قوله
لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة شاهد صدق بقولهم
بالهة ثلاثة فاين هذا من قول ايمتنا باله واحد له صفات كمال
وردبها وقانه القديم وعن الثاني لاعالمية له وراء قيام العلم به
حتى يصح الحكم عليها بانها واجبة غنية عن تعليلها به ولو سلم انها امر
وراء العلم كما هو راى مثبتي الاحوال قلنا وجوب عالميته ليس بمعنى
كونها واجبة الوجود لذاتها يمتنع تعليلها بل بمعنى امتناع خلو
ذاته عنها وهو لا تنافي كونها معللة بصفة اخرى واجبة اذ اللازم

فيكون

قديكون بوسط وعن الثالث الخ هو استكماله بصفة كمال لغيره لا
استكماله بمعنى ثبوت صفة الكمال له دايمة بدوامه بل ذلك غاية الكمال
مع ان صفاته لا غير ذاته ولا عينها كما مر وعن الرابع الخ هو قيام
العرض بالعرض لان معناه التبعية في التحيز لعدم استقلاله بالتحيز
بخلاف قيام المعنى بالمعنى فان من اصحابنا من جوزه في غير المتحيز
ومنهم من قال بقاء الصفات ببقا الذات فانه لها وللصفات
وللبقا اذ ليست عينها ولا غيرها بخلاف بقا الجوهر فانه لا يكون
بقا لاعراضه لمغايرتها له وبقا الشيء لا يكون بقا لغيره واعترض بان
الصفات اذ كانت ليست عينها ولا غيرها فكيف يجعل البقا القايم
بالذات بقا لما ليس بالذات ولما لم يقم به البقا ولهذا لا يتصف بعض
صفات الذات مع انها ليست غيرها ببعضها فلا يكون العلم مثلا
حيا قادرا مريدا فظهر ان علة امتناع جعل بقا الجوهر بقا للعرض
ليست تغايرهما بل كون احدهما ليس الاخر ومنهم من قال بقاؤها
ببقا هو نفسها فالعلم علم للذات فيكون به عالما وبقا لنفسه فيكون
به باقيا كما ان بقاء الله تعالى بقاء له وللبقا ايضا وهذا كالجسم
يكون كاينا بالكون والكون يكون كاينا بنفسه فمنها اي من صفاته
القديمة القدرة لانه تعالى صانع قديم له صنع حادث وصدور
الحادث عن القديم انما يكون بطريق القدرة والاختيار دون
الايجاب وقد لزم بما مر في اثبات ذاته تعالى وابطال التسلسل من
استناد الحوادث اليه وفاقا كونه تعالى قادرا مختارا وهو الذي
ان شا فعل وان شا ترك بمعنى انه يتمكن من الفعل والترك اي يصح عنه
كل منهما بحسب الدواعي المختلفة فليس شيء منهما لازما للذات بحيث
يستحيل انفكاكه عنه وهذا لا ينافي لزوم صدور الفعل عنه عند

حصول الداعي بحيث لا يصح عدم وقوعه ولا يستلزم عدم الفرق
بينه وبين الموجب بالذات لانه الذي يجب عنه الفعل نظراً الى
نفسه بحيث لا يتمكن من الترك اصلا ولا يصدق عليه انه ان
شاء ترك كالشمس في الاشراق والنار في الاحراق ولو كان الباري
تعالى موجبا بالذات فايجابه للحادث ان كان بلا واسطة لزم
تخلفه عن المؤثر الموجب التام مع كونه لازما له وقد وجد
في الازل وتخلف اللازم عن ملزومه مح او بواسطة لزم ان
يكون كل حادث مسبوقا باخر لا الى نهاية وهو بط ولو كان الله
تعالى موجبا بذاته للعالم كما زعم الفلاسفة لزم ارتفاعه بارتفاع
ما ثبت بالايجاب بمعنى ان ارتفاع ما احدثه بطريق الايجاب
يدل على ارتفاعه تعالى لانه من لوازم ذاته ومعلوم بالضرورة
ان ارتفاع اللازم يدل على ارتفاع ملزومه لكن ارتفاعه تعالى
مح فتعين ان يكون تاثيره تعالى فيما احدثه بطريق القدرة
والاختيار دون اللزوم والايجاب وايضا استناد مواضع الكواكب
والاقطاب واختلاف الاعضاء والاشكال لو لم يكن الى القادر
المختار بل الى موجب بذاته لزم الترجيح بلا مرجح لان نسبة الموجب
الى جميع اجزاء البسيط على السواء ولزم كونها مستندة الى غير المختار
وقد يتمسك في اثبات كونه تعالى قادرا حيا عالما بانها اي القدرة
وغيرها كالحيوة والعلم صفات كمال واضدادها كالعجز والممات
والجهل سمات نقص يجب تنزيهه تعالى عنها وبان اتقان العالم
بما اودعه من بدايع الصنع وكمال الانتظام لا يكون بحكم الضرورة
الا من قادر وتمسك المخالف بان الله تعالى لو كان فاعلا بالقدرة
والاختيار فح تعلقها اي القدرة بالاثر ان كان قديما لزم قدمه

لامتناع

لامتناع التخلف عن تمام العلة او حادثا نقل الكلام الى تعلقها باحداث
ذلك التعلق وتسلسلت التعلقات الحوادث وبانه اي الاثر يجب
صدوره عن الواجب بعد استجماع ما لا بد منه في صدوره عنه
من تمام الشرايط من القدرة التامة والارادة الجازمة والوقت
والالة وزوال الموانع كلها بحيث لا يمكن الترك لامتناع عدم الاثر
عند تمام المؤثر فلا اختيار له ح بل يكون موجبا وان لم يجتمع جميع
ما لا بد منه امتنع صدوره ضرورة امتناع وجود الاثر بدون
المؤثر وبان فعله اي الاثر ان كان اولى بفاعله بطريق القدرة
والاختيار من تركه لزم الاستكمال بفاعله بالغير والا يكون فعله
اولى بر فانه يلزم ح العبث في فعله وكلاهما مح على الواجب وبانه
اي الاثر الباري تعالى اما واجب الوقوع او ممتنعه لانه ان علم
في الازل وقوعه وجب ولا وقوعه بل عدمه امتنع وقوعه والا
لزم الجهل فلا يكون شيء من الواجب والممتنع مقدورا لزوال المكنة
ترك الاول او فعل الثاني وبانه تعالى لو كان قادرا مختارا فانه يلزم
احد الامرين اما انقلاب الممتنع ممكنا او استناد الازلي الى القادر
المختار وذلك لان اثره تعالى ان كان ممتنعا في الازل وقد صار ممكنا
فيما لا يزال فقد لزم الانقلاب او ممكنا وقد اوجده فقد لزم جواز
كون الازلي اثرا للقادر لان امكانه في الازل مع الاستناد الى القادر
في قوة امكان استناده اليه مع كونه في الازل قلنا جوابا عن الاول
اللزوم مم اما اولا فلانه يجوز ان يكون تعلقها اي القدرة في الازل
بايجاده اي الاثر في وقته فيما لا يزال واما ثانيا فلجواز ان يكون
حدوثه اي حدوث تعلقها لذاتها من غير افتقار الى حدوث تعلق
اخر مع ان التعلقات اعتبارات عقلية ينقطع تسلسلها بانقطاع

الاعتبار وعن الثاني لو سلم امتناع عدم الاثر عند تمام المؤثر
فلا نم انه يستلزم كون الفاعل موجبا لا مختارا اذ الوجوب
بالاختيار عينه اى عين الاختيار لا مناف له لانه بحيث لو شاء ترك
بخلاف الموجب وعن الثالث لا نم ان الفعل اذا لم يكن اولى بالفاعل
يكون عبثا اذ يكفى فى نفى كونه عبثا ان الاولى فى نفسه او بالنسبة
لغيره من غير ان تكون تلك الاولوية اولى بالفاعل لا تكون عبثا
ولو سمى مثله عبثا بنا على خلوه عن نفع للفاعل فلا نم استحالته
على الواجب وعن الرابع ان واجب الوقوع بعلم البارى تعالى وقوعه
فيما لا يزال بقدرته ومثل هذا الوجوب لا ينافى كونه مقدورا بل
تحقق مقدوريته وعن الخامس بمنع ملازمة جواز كون الازلى
اثرا للقادر اذ الحادث ممكن فى الازل بالنظر لذاته ممتنع وقوعه
فيه بالنظر لكونه موصوفا باستناده الى القادر وكونه اثرا للمختار
فلا يلزم جواز استناد ما هو ازلى اليه بل استناد ما هو ممكن فى
الازل لذاته اليه ولا نم استحالته وهى اى قدرته تعالى وغيرها
من الصفات كل واحدة منها قديمة وواحدة غير متعدده ولا
تتناهى ذاتا بمعنى سلب التناهى عنها اذ ليس لها طبيعة امتدادية
تنتهى الى حد ونهاية ولا يطرا عليها عدم ولا تصير بحيث يمتنع
تعلقها فانه عجز ونقص ولان كثيرا من مخلوقاته ابدى كنعيم الجنان
وذلك بتعاقب جزئيات لا نهاية لها بحسب القوة والامكان ولا
تتناهى تعلقا بمعنى اثبات اللاتناهى فى تعلقها بالفعل وشاملة
لجميع الممكنات بمعنى ان ما سوى ذاته وصفاته واقع بقدرته
تعالى وارادته ابتداء بحيث لا موثر سواه عند اهل الحق اذ هو
على كل شئ قدير وكان الله على كل شئ مقتدرا وغيره من النصوص

الشاهدة

الشاهدة اجمالا بانه تعالى خالق للكل ولا خالق سواه وتفصيلا بانه
خالق للسموات والارض والظلمات والنور والموت والحيوة
وغيرها من الجواهر والاعراض وخولف فى شمولها للممكنات
كلها فالمجوس خالفوا فى القبايح والشرور فقالوا لا يقدر عليها
ولا على الاجسام الموذية وانما القادر عليها كما مر اهرمن حذرا
من لزوم كون الواحد خيرا شريرا ووافقهم على ذلك من المعتزلة
النظام واتباعه فقالوا لا يقدر على خلق الكذب والظلم وساير
القبايح لكن اسندوا خلقها الى الشيطان وخلق الافعال الاختيارية
للانسان وغيره من الحيوانات كما سياتى فقالوا لو كان خلقها مقدورا
له لجاز صدوره عنه واللازم باطل لافضائه الى السفه ان كان
عالما بقبحه وباستغنائه عنه والى الجهل ان لم يكن عالما به ورد
بمنع قبح شئ بالنسبة اليه فانه تصرف فى ملكه ولو سلم قبحه
فغايته عدم صدوره عنه لوجود الصارف الذى هو قبحه
وعدم الداعى لا ينفى القدرة عليه لامكانه فى نفسه وخالفهم
ابو على الجبائى واتباعه فى مقدور العبد فقالوا لا يقدر عليه اذ
لو صح مقدور بين قادرين لصح مخلوق بين خالقين اذ يجب وقوعه
لكل منهما عند تعلق الارادة واجتماع موثرين على اثر واحد مم
ورد بمنع الملازمة بنا على ان قدرة العبد ليست موثرة كما سياتى
ولو سلم فيجوز ان يكون واقعا بهما جميعا لا بكل منهما حتى يلزم المح
وخالفهم ابو القسم البلخى المعروف بالكعبى واتباعه فى مثله
اى فى مثل مقدور العبد فقالوا لا يقدر عليه لان فعل العبد اما
عبث وسفه او تواضع بخلاف فعله تعالى فان ذلك منه تعالى مح
ورد بمنع الحصر لكثير من المصالح الدنيوية هذا والفعل المشتمل

على مصلحة محضة او راجحة انما يكون طاعة وتواضعا اذا كان
امتثالا وتعظيما للغير ومن ثم لا يتصف به فعله تعالى وان اشتمل
على مصلحة ولو سلم الحصر فالمقدور في نفسه حركات وسكنات
تلحقه هذه الاحوال والاعتبارات بحسب قصد العبد وداعيته
وليست من لوازم الماهية فانتفاؤها لا يمنع التماثل وانما
عدّ المعتزلة ممن خالف في شمولها لانهم انما ينكرون زيادتها
على ذاته تعالى لا انه قادر بمعنى كونه قادرا ولا خلاف لهم
في ذلك ولا للفلاسفة القائلون كما مر بان الصادر عنه
تعالى بلا واسطة هو العقل الاول وهو مصدر لعقل ونفس
وفلك وكذا المعلولات تترتب مستندا بعضها الى بعض ففاعل
الافلاك عقول وفاعل حركاتها نفوس وفاعل الحوادث بعض
هذه المبادي او الصور او القوى بتوسط الحركات وفاعل
افعال المعدنيات صورها النوعية وفاعل افعال النبات
والحيوان نفوسها فاكثر الممكنات عندهم موثرات اي لا خلاف
لهم في كونه قادرا بمعنى انه الذي يصح ان يصدر عنه
الفعل وان لا يصدر وهذه الصحة هي القدرة وترجح احد
الطرفين على الاخر انما هو بانضمام الارادة الى القدرة فاذا
اجتمعا وجب حصول الفعل وارادته تعالى علم خاص وعلمه
وقدرته ازليان غير زايدين على ذاته ومن ثم كان العالم
قديما والصانع موجبا بالذات والحق ان هذا قول بالقدرة
والارادة لفظا لا معنى فالكل اي جميع الممكنات مستند اليه
ابتداء عندنا اهل الحق وقليل ما هم واعم من ان يكون مستندا
اليه ابتدا او بوسط عند غيرنا من المعتزلة والمجوس وبلا اختيار

بل بطريق

بل بطريق الايجاب ابتداء او بوسط عند الحكما ومنها اي من
صفاته تعالى الذاتية العلم لانه قادر مختار وكل قادر فهو
عالم اذ القادر هو الفاعل بالقصد والاختيار ولا يمكن ذلك
الا مع العلم بخلاف الايجاب بالذات بلا قصد فانه لا يدل
على العلم ولا يمنع كون كل قادر عالما بان من الحيوانات العجم ما
يصدر منه بالقصد والاختيار افعال متقنة كالنحل والعنكبوت
وكثير من الوحوش والطيور في ترتيب مساكنها وتدبير معايشها
مع انها ليست من اولي العلم لانها بعد تسليم كونها موجدة لهذه
الاثار يجوز ان يخلق الله تعالى فيها علما قدر ما تهتدي به الى فعلها
او يلهمها علما حين ذلك الفعل ولانه فعله متقن اي محكم خال
عن وجوه الخلل مشتمل على حكم ومصالح متكثرة وكل من فعله
محكم فهو عالم اما الكبرى فضرورية لحكم الضرورة بان من راى
خطا حسنا متضمنا الفاظا عذبة رشيقة تنبئ عن معان
دقيقة انيقة جزم بان فاعله عالم واما الصغرى فلانه تعالى
خلق الافلاك والعناصر بما فيها من جواهر واعراض وانواع
المعادن والنباتات واصناف الحيوانات على احسن نظام
واتقن احكام لاشتمالها على لطايف الصنع وبدايع الترتيب
وحسن ملايمة للمنافع ومطابقة للمصالح على وجه تحار فيه
الافهام وتعجز عن تفاصيلها السنة الاقلام بشهادة علم
الاثار علوية وسفلية وعلم النبات والحيوان وتشريحه
والعلم بان مثل ذلك لا يصدر الا عن العالم ضروري
مع ان الانسان لم يوت من العلم الا قليلا ولم يجد الى الكنه
سبيلا ان في خلق السموات والارض واختلاف الليل

ومن صفاته تعالى العلم

في البحر

والنهار والفلك التي تجري بما ينفع الناس وما انزل الله من السماء
من ماء فاحيا به الارض بعد موتها وبث فيها من كل دابة وتصريف
الرياح والسحاب المسخر بين السماء والارض لايات لقوم يعقلون
واثباته بالسمع اى اثبات العلم بالادلة السمعية من الكتاب
والسنة والاجماع دور من حيث ان ثبوتها الذى هو فرع ثبوت
ارسال الرسل وانزال الكتب يتوقف على ثبوته وثبوت القدرة وقد
منع التوقف اذ ثبوت صدق الرسل بالمعجزات يحصل العلم بجميع
ما اخبروا به وان لم يخطر بالبال كون المرسل عالما وهذا مكابرة
ولا يتناهى علمه تعالى بمعنى انه لا ينقطع تعلقه فلا يصير بحيث
لا يتعلق بمعلوم وشامل لجميع المعلومات كليات وجزئيات ممكنة
وممتنعة فهو اعم من القدرة لاختصاصها بالممكنات وشموله لها
وللممتنعات اذ هو بكل شئ عليم عالم الغيب لا يعزب عنه مثقال ذرة
يعلم خائنة الاعين وما تخفى الصدور ويعلم ما يسرون وما يعلنون
مما ورد مؤذنا لشموله ذلك سمعا واما عقلا فلان المقتضى
للعالمية ذاته اما بواسطة العلم كما هو راى الصفاتية او بدونه كما
هو راى نفاتها وللمعلومية امكان المعلومات ونسبة ذاته الى
الكل على السواء فلو اختصت عالميته ببعض دون بعض كان لمخصص
وهو مح لامتناع احتياج الواجب فى صفاته وكمالاته لمنافاته
الوجوب والغنى المطلق ومنع علمه بعلمه لانه لو جاز لكان حاصلا
بالفعل لانه مقتضى ذاته ونقل الكلام اليه وهكذا لا الى نهاية فامتنع
للزوم اتصافه بما لا يتناهى عدده من المعلوم ورد بمنع تعدد ذات
العلم بتعدد معلوماته بل هو صفة واحدة لها تعلقات هى
اعتبارات عقلية لا موجودات عينية حتى يلزم المح ولا يلزم

من كونه عقليا ان لا يكون الذات عالما والشئ معلوما فى الواقع
اذ لا يلزم من انتفاء مبدا المحمول انتفاء الحمل ومنع بعض الدهرية
علمه تعالى بذاته لان العلم اما نسبة او صفة ذات نسبة واياما
كان فهو لا يكون الا بين متغايرين هما طرفاها فلو علم ذاته تحقق
النسبة بين الشئ ونفسه وهو مح لعدم التغاير ورد بمنع كونه
نسبة محضة بل صفة ذات نسبة اى تعلق بالمعلومات و
تعلق الصفة بالذات ممكن سلمنا كونه نسبة بين محل ومتعلقه
لكن لا نسلم ان الشئ لا ينسب الى ذاته نسبة علمية لان التغاير الاعتبارى
كاف لتحقق هذه النسبة اذ ذات الشئ باعتبار صلاحيتها للمعلومية
مغايرة لها باعتبار صلاحيتها للعالمية كيف واحدنا يعلم نفسه
مع عدم التغاير بالذات ومنع بعضهم علمه تعالى بما لا يتناهى
لعدم تميزه اذ كل معلوم يجب كونه متميزا متناهيا ولا شئ من غير
المتناهى بمتميز لان المتميز عن الشئ منفصل عنه بحده ونهايته
ضرورة وللزوم اتصافه بصفات غير متناهية هى العلوم بمعلومات
لا تتناهى لتعددها بتعددها ورد الاول بمنع كون كل متميز
عن غيره يجب ان يكون متناهيا وكون انفصاله عن غيره يقتضى
ذلك كيف ولا معنى للانفصال عن الغير الا مغايرته له ورد الثانى
بما مر من منع تعدد ذات العلم بتعدد معلوماته بل هو صفة
واحدة تتعدد تعلقاتها بتعدد معلوماتها لعدم امتناعه
لانها امور اعتبارية لا وجودية ومنع بعضهم علمه بالمعدوم
اذ كل معلوم متميز ولا شئ من المعدوم بمتميز لانه نفى محض
ورد بمنع الصغرى ان اريد التميز بحسب الخارج والكبرى ان اريد
بحسب الذهن ومنع الفلاسفة علمه بالجزئيات على وجه كونها

جزئيات اى من حيث كونها زمانية لتغيرها اذ هى من هذه الحيثية تحتها
التغير وتغير المعلوم يستلزم تغير العلم وهو عليه تعالى محال فى ذاته
وصفاته واما من حيث كونها غير متعلقة بزمان فيعلمها بوجه كلى
لا يلحقه تغير فهو تعالى عالم بجميع الحوادث وازمنتها الواقعة
هى فيها لا من حيث ان بعضها واقع الآن وبعضها فى الماضى وبعضها
فى المستقبل للزوم تغيره بتغير الازمنة فيعلم مثلا من تحرك القمر
كل يوم كذا درجة والشمس كذا درجة انه يحصل لهما مقابلة فى
يوم كذا وينخسف القمر اول الحمل مثلا وهذا علم ثابت له حال
المقابلة وقبلها وبعدها ليس فى علمه كان وكاين ويكون بل هى
حاضرة عنده تعالى فى اوقاتها ازلا وابدا والتعلق بالازمنة انما هو
فى علومنا فما حدث الآن كان حاضرا عندنا وما حدث قبله كان
ماضيا وما حدث بعده كان مستقبلا بخلاف علمه تعالى فانه
لا اختصاص له بزمان فليس ثمه حال وماض ومستقبل لان هذه
صفات عارضة للزمان بالنسبة الى ما يختص بجزء منه وحاصله
ان تعلق العلم بشىء زمانى متغير لا يلزم ان يكون زمانيا ليلزم تغيره
ورد ما قاله الفلاسفة بان العلم صفة ذات اضافة اى يعرض له
تعلقات بين المعلومات وعالمها بمنزلة انسان جلس زيد عن يساره
ثم عن يمينه فانه يصير ميامنا لزيد بعد ان كان متياسرا له من
غير تغير فيه فلا يتغير العلم بتغير معلومه كما لا يتغير ذلك الانسان
بتيامنه له بعد تياسره له والا لو تغير العلم بتغير المعلوم لتكثر
بكثرته ضرورة فيلزم كثرة الصفات بلا تناهيها بحسب لا تناهى
المعلومات وبانه صفة تتجلى بها المعلومات كمرآة تنكشف بها الصور
فكما لا تتغير المرآة بتغير الصور كذلك العلم لا يتغير بتغير معلوماته

واجاب

صفة الارادة

واجاب كثير منا ومن المعتزلة بان علمه سبحانه وتعالى بان الحادث يوجد
هو علمه بانه وجد للقطع بان من علم ان زيدا يدخل الدار غدا واستمر
على هذا العلم الى الغد علم بهذا العلم انه دخل من غير افتقار الى علم
مستانف فعلى هذا لا تغير فى العالمية التى يثبتها المعتزلة والعلم
الذى يثبته الصفاتية بخلاف علمنا فانه لا يستمر لطرو الغفلة
علينا وهذا الجواب لا يتم على قول اكثر المعتزلة بكون العلم اضافة
محضة لتغيره بتغير معلومه لا على القول بكونه صفة ذات اضافة
اذ لا يتغير الا اضافاته وتغير الاضافة لا يوجب تغير المضاف
كالقديم يتصف بانه قبل الحادث اذا لم يوجد ثم معه اذا وجد
ثم بعده اذا فنى بدون تغير فى ذات القديم ومنها اى من صفاته
الذاتية الارادة ثبتت نصا مثل وربك يخلق ما يشاء ويختار
يريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر انما امرنا لشىء اذا اردناه
ان نقول له كن فيكون ولو شاء ربك ما فعلوه ولو شاء ربك لآمن
من فى الارض مما شهد بكونه فاعلا مختارا واستلزمها فعله
اختيارا اذ معنى الاختيار القصد والارادة مع ملاحظة ما
للطرف الاخر فكان المختار ينظر الى الطرفين ويميل الى احدهما والمريد
ينظر الى الطرف الذى يريده وقد اتفق جميع الفرق على انه تعالى مريد
وشاع فى كلامه تعالى وكلام الانبياء واختلافهم انما هو
فى معنى ارادته تعالى فعندنا هى صفة قديمة زايدة على ذاته قايمة
به كساير صفاته الذاتية بها يختص احد طرفى المقدور من الفعل والترك
بالوقوع فى بعض الاوقات ويترجح على الاخر وتخصيص بعض
الاضداد بالوقوع دون بعض فى وقت دون وقت مع استواء
نسبة الذات الى الكل لا بد لكل صفة شانها التخصيص ان يكون لامتناعه

بلا مخصص وامتناع احتياجه تعالى في فاعليته الى امر منفصل وتلك
الصفة هي المسماة بالارادة وهو معنى واضح عند العقل مغاير
للعلم لاستواء نسبته الى المعلومات وللقدرة لاستواء نسبتها الى
الطرفين بخلافها بل الحق ان مغايرتها لهما ولساير الصفات ضرورية
وتعلقها اي الارادة بالمراد لذاتها بدون احتياج الى مرجح اخر
لانها صفة شانها الترجيح ولو للمساوي بل المرجوح وليس من
وجود الممكن بلا موجد وترجحه بلا مرجح ولا ينفي كون تعلقها
بالمراد لذاتها لوجوبه الاختيار والتمكن من الترك لان وجوبه
بالاختيار هو نفس الاختيار والزايل بعد ايجاد المراد انما هو تعلقها
اذ هي صفة قد تتعلق بالفعل او الترك فتخصص ما تعلقت به وترجحه
فاذا وقع زال تعلقها الحادث لا هي لامتناع زوال القديم ولا يلزم
جواب سوال مقدر هو ان الارادة لا تكون بدون المراد فيلزم من
قدمها قدم المراد قلنا لا يلزم لان لها تعلقا حادثا قاضيا لحصوله
لها فيما لا يزال لحدوثه فيه وان كان لها به في الازل تعلق ازلي
بمعنى ان يريد الله تعالى في الازل ايجاده في وقته والقول من اكثر معتزلة
البصرة بانها حادثة قايمة بذاتها لا بذاته تعالى بطلانه ضروري
اذ ما يقوم بنفسه لا يكون صفة وقول الفلاسفة بانها علمه بالنظام
الاكمل ويسمونها العناية بالمخلوقات وهي تمثل نظام جميع المخلوقات
من الازل الى الابد في علمه تعالى مع اوقاتها المترتبة لا الى نهاية التي
يجب ان يقع كل موجود منها في واحد من تلك الاوقات وهذا هو
المقتضي لافاضة ذلك النظام على ذلك الترتيب اذ لا يجوز ان
يكون صدوره عن الواجب وعن العقول المجردة بقصد وارادة
ولا بطبيعة ولا على سبيل الاتفاق والجزاف لان العلل العالية لا تفعل

لغرض

لغرض في الامور السافلة والى هذا اشار ابن سينا بقوله العناية
هي احاطة الاول تعالى بالكل وبما يجب ان يكون عليه الكل حتى
يكون على احسن النظام فعلم الاول بكيفية الصواب في ترتيب وجود
الكل منبع لفيضان الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من
الاول الحق وقول كثير من المعتزلة كابي الحسين والنظام ومحمود
الخوارزمي بانها الداعية الى الفعل بمعنى علمه بنفع زايد من مصلحة
ومنفعة في الفعل او الترك كما يجد كل عاقل من نفسه ان علمه او اعتقاده
او ظنه لاشتمال الفعل او الترك على مصلحة توجبه لكن الظن و
الاعتقاد في حقه تعالى محال فكان الداعي في حقه تعالى هو العلم وقول
النجار منهم بانها صفة سلبية هي كونه غير مكره ولا ساه وقول
كثير من معتزلة بغداد بان ارادته تعالى لفعله هي علمه به وارادته
لفعل غيره هي امره به فما لا يكون مامورا به لا يكون مرادا له تعالى
يبطلها ما الذي هو صفة شانها الترجيح والتخصيص بذاتها
المعلوم لكل منصف ومنها الحيوة والسمع والبصر ثبتت بقواطع
النص في الكتاب والسنة واجماع الانبياء وجميع العقلاء وعلم
ذلك من الدين بالضرورة بحيث لا تجد لانكاره سبيلا ولا لجحده
دليلا وقد يستدل على الحيوة بانه عالم قادر وكل عالم قادر فهو
حي بالضرورة وعلى السمع والبصر بان كل حي يصح كونه سميعا
بصيرا وكلما يصح للواجب من الكمالات يثبت بالفعل لبراءته عن ان
يكون له ذلك بالقوة والامكان وعلى الثلاثة بانها صفات كمال
والخلو عنها في حق من يصح اتصافه بها نقص وهو عليه تعالى محال
مع انه لا ريب في ان المتصف بها اكمل ممن لا يتصف بها فلو لم يتصف
سبحانه بها لزم ان يكون الانسان بل غيره من الحيوانات اكمل منه وهو باطل

قطعا ولا يرد مثل الماشي والحسن الوجه لانه مما علم قطعا انه
في حقه تعالى مح بخلاف السمع والبصر ولا يلزم جواب
سوال مقدر هو انه لو كان السمع والبصر قديمين لزم
من قدمهما قدم المسموع والمبصر لامتناع السمع والبصر
بدونهما قلنا لا يلزم لجواز ان يكون كل منهما صفة قديمة لها
تعلقات حادثة كالعلم والقدرة وجعل الحياة اعتدال
المزاج الحيواني او صفة تتبعه مقتضية للحس والحركة وهما
اي وجعل السمع والبصر كاخويهما تاثر الحاسة عن المحسوسات
او حالة ادراكية تتبعه او جعلهما العلم بمتعلقهما الذي هو
المسموعات والمبصرات ليلزم من ذلك نفي كونها صفات
قديمة زايدة وانه لو كان حيا سميعا بصيرا لكان جسما
لان المزاج من الكيفيات الجسمية وهما من القوى الجسمانية
ونفس العلم بالمسموعات والمبصرات عند حدوثها ممنوع
بان الحيوة والسمع والبصر ليست عبارة عن جعلها ما ذكروا
مشروطة به في الشاهد فضلا عن الغايب ولا يلزم من
مقارنتها في الشاهد لما ذكر ان تكون نفسه او مشروطة به
هذا وقد اشتهر من ايمتنا الاشعرية ان كلا من السمع والبصر
صفة مغايرة للعلم لكنه ليس بلازم على قاعدة الشيخ في الاحساس
من انه علم بالمحسوس لجواز ان يكون مرجعهما الى صفة العلم
فيكون السمع علما بالمسموعات والبصر علما بالمبصرات
ولم يرد بوصفه اي الباري تعالى بالشم والذوق واللمس نص
من الكتاب وغيره ولم يجوزه عقل والمذهب كما قال القاضي
وغيره وصفه تعالى بادراكها اي بادراك الشم والذوق واللمس

فاهم

فاهم اثبتوها صفات وراء العلم قال امام الحرمين الصحيح
المقطوع به عندنا وجوب وصفه تعالى باحكام الادراكات
الاخر اي المتعلقة بالروايح والطعوم والحرارة والبرودة
والخشونة والليونة اذ كل ادراك ينفيه ضده هو آفة بما
دل على وجوب وصفه بحكم السمع والبصر دل على وجوب
وصفه باحكام ادراكاتها ثم يتقدس تعالى عن كونه شاما
ذايقا لامسا فانها اعني الشم والذوق واللمس صفات تنبئ
عن اتصالات بها يتعالى عنها لكنها لا تنبئ عن حقايق الادراكات
اذ يقال شممت تفاحة وذقتها ولمستها فلم ادرك رايحتها
وذوقها وكيفيتها ومنها الكلام باجماع الانبيا صلوات
الله وسلامه عليهم اذ قد تواتر عنهم انه تعالى امر ونهى واخبر
مما هو من اقسام الكلام وثبت صدقهم بالمعجزة بدون
توقفها اي المعجزة على اخبار الله عنه اي عن صدقهم بطريق التكلم
حذرا من الدور ومع ان ضده اي ضد الكلام في الحي ممن يصح
اتصافه به نقص واتصاف بعدم التكلم وهو عليه تعالى محال
اذ المتكلم اكمل من غيره ويمتنع ان يكون المخلوق اكمل من خالقه
ولا خلاف لاحد في كونه تعالى متكلما وانما خلافهم في معنى
كلامه وقدمه وحدوثه وهو عندنا اهل الحق ليس من جنس
الحروف والاصوات بل صفة قديمة منافية للسكوت الباطني
بمعنى عدم ارادة الكلام المعنوي والآفة بمعنى عدم مطاوعة
الالة لا تختلف امرا ونهيا وخبرا ولا تتعلق بماض وحال
واستقبال الا بحسب التعلقات والاضافات كالعلم والقدرة
والارادة فهو بها آمر ناه مخبر يدل عليها بالعبارة والكتابة فاذا

صفة الكلام

عبر عنها بالعربية فقران وبالسريانية فانجيل وبالعبرية فتوراة
فالمسمى واحد والاختلاف في العبارات كما في ذكر الله تعالى
بلغات مختلفة والسنة متعددة اذ المتكلم من قام به الكلام
لا من اوجده ولو في محل اخر للقطع بان موجد الحركة في جسم لا
يسمى متحركا كما انه تعالى يخلق الاصوات لا يسمى مصوتا وح فالكلام
القايم بذاته تعالى لا يمكن ان يكون هو الحسى اى المنتظم من الحروف
لحدوثه ضرورة ان له ابتدا وانتها ولكون الحرف الثاني من كل كلمة
مسبوقا بما قبله مشروطا بانقضائه ولامتناع اجتماع اجزائه
في الوجود وبقا شيء منها بعد الحصول والحادث يمتنع قيامه
بذاته تعالى فتعين النفسى اى المعنى القايم بذاته تعالى اذ لا ثالث
يسمى كلاما وان يكون قديما لامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى
ولا يعترض بانه لو كان المتكلم من قام به الكلام لما صح تسمية
المتكلم بالحسى متكلما حقيقة اذ لا بقاء له ولا اجتماع لاجزائه
حتى يقوم بشيء ولو سلم فانما يقوم بلسانه لا بذاته ولما صح
الامير يتكلم بلسان الوزير والجني بلسان المصروع ولا بان المنتظم
من الحروف قد يكون دفعي الاجزا كالقايم بنفس الحافظ و
الحاصل على الورق من الطابع فيه نقش الكلام وانما لزم الترتيب
في التلفظ والقراة لعدم مساعدة الالة فلا يمتنع ان يكون به
قديما قايما بذاته تعالى اذ قد يجاب بان كون المتكلم من قام به
الكلام ثابت لغة وعرفا وكون المنتظم من الحروف مترتب الاجزا
ممتنع البقا ثابت ضرورة وما ذكر سندا لمنعهما تمويه اما الاول
فلان المعتبر في اسم الفاعل وجود المعنى لا بقاؤه خصوصا
الاعراض السيالة كالتحرك والتكلم ولو سلم فيكفي التلبس ببعض اجزائه

ولا يشترط

ولا يشترط القيام بكل جزء من اجزاء المحل كالسامع والباصر
والواقف ومعنى التكلم بلسان الغير القا الكلام اليه مجاز واما
الثاني فلان الكلام في المنتظم لا في الصور المرسومة في الخيال
والمخزونة في الحافظة المنقوشة باشكال الكتابة مع ان قيام الحرف
والصوت بذاته تعالى ليس بمعقول وان لم يكن مترتب الاجزاء
كحرف واحد وايضا اذ كل من يامر وينهى ويخبر يجد في نفسه
معنى غير العلم والارادة يعبر عنه بما يسمى من الالفاظ كلاما حسيا
لا يختلف باختلاف العبارات بحسب الاوضاع والاصطلاحات
ويقصد المتكلم حصوله في نفس السامع ليجري على موجبه وهو
الذي يسميه كلام النفس وحديثها ومغايرته للعلم والارادة
سيما في الاخبار والانشا الغير الطلبي في غاية الظهور وقد يتمسك
في مغايرته للعلم بان الانسان قد يخبر بما لا يعلم بل يعلم خلافه وللارادة
بان السيد قد يامر عبده بفعل ويطلبه منه ولا يريده لامر كاعتذاره
من ضربه لعصيانه ليظهر لمن لامه على ضربه وشاع بين اهل اللسان
اسمه اى اسم المعنى القايم بالنفس بالكلام والقول تقول في نفسي
كلام وزورت فيها مقالة وفي التنزيل ويقولون في انفسهم واذ
قد ثبت انه تعالى متكلم بكلام وامتنع قيام الكلام الحسى بذاته تعين
ان يكون هو النفسى وان يكون قديما اذ لا يقوم بذاته حادث
وقال غيرنا من الفرق كالمعتزلة والكرامية والحنابلة ان الكلام لا يفهم
منه الا الحسى اى اللفظى المنتظم من الحروف القايمة بمحالها الدالة على
المعاني المقصودة وان الكلام النفسى غير معقول وزعم الحنابلة
والحشوية قدمه اى الحسى حيث قالوا ان تلك الاصوات والحروف
مع تواليها وترتب بعضها على بعض وكون الحرف الثاني من كل كلمة مسبوقا

بالحروف قبله كانت ثابتة فى الازل قايمة بذاته تعالى وان ما يسمع من
اصوات القراو يرى من اسطر الكتابة نفس كلامه تعالى وبطلانه ضرورى
لكونه مترتب الاجزا ممتنع البقا اذ كل حرف مشروط بانقضاء ما قبله
فلا يكون قديما وكفاك شاهدا بجهلهم قول بعضهم ان الجلد
والغلافة [فيه] ازليان وبعضهم ان الجسم الذى كتب فيه وانتظم حروفا
ودقوما نفس كلامه وقد صار قديما بعد ما كان حادثا وزعم
الكرامية ان القران مع حدوثه قايم بذاته تعالى وانه قوله لا كلامه
لان كلامه قدرته وهو قديم وقوله حادث لا محدث وفرقوا
بينهما بان كل ما له ابتدا ان كان قايما بالذات فهو حادث بالقدرة
لا محدث وان كان مباينا للذات فهو محدث بقوله كن لا بالقدرة
وزعم المعتزلة حدوثه اى حدوث كلامه تعالى فى جسم من
الاجسام كاللوح المحفوظ لانه عندهم المنتظم من الحروف وهى
حادثة والحادث لا يقوم بذاته تعالى ولما لم يمكنهم انكار كونه
تعالى متكلما قالوا ومعنى تكلمه به خلقه فيه اى فى ذلك الجسم
ويلزمهم بذلك صحة اتصافه بما خلقه من الاعراض تعالى
عن ذلك مع انهم لا ينكرون ان المتحرك من قامت به الحركة لا من
اوجدها وقد تشبثوا فى قولهم بحدوثه بما علم من ان القران هو
هذا النظم المفتتح بالتحميد المختتم بالاستعاذة وعليه اجمع السلف
واكثر الخلف وبما ثبت نصا واجماعا مما يدل على حدوثه من الخواص
من كونه ذكرا فى وهذا ذكر مبارك وانه لذكر لك ولقومك
والذكر محدث بشهادة ما يأتيهم من ذكر من ربهم محدث
ومنزلا وعربيا بشهادة انا انزلناه قرانا عربيا والعربى اللفظ
لاشتراك اللغات فى المعنى ولا خفا فى امتناع نزول المعنى القديم

بخلاف اللفظ فانه وان كان عرضا لا يزول عن محله فقد ينزل
بنزول الجسم الحامل له وقد ورد انه انزل دفعة واحدة الى سماء
الدنيا فحفظته الحفظة وكتبته الكتبة ثم نزل منها بلسان جبريل
منجما بحسب المصالح ورد بما يأتى من انه لا نزاع فى اطلاق اسم
القران وكلام الله تعالى بطريق الاشتراك او المجاز المشهور على
هذا الحادث واليه ترجع خواصه التى هى من صفات الحروف
وسمات الحدوث هذا وقد انتظم من خلافهم قياسان
متعارضان هما كلام الله تعالى صفة له وكل ما هو صفة له فقديم
كلامه مولف من اجزا مترتبة متعاقبة فى الوجود وكل ما هو كذلك
فحادث انتج الاول قدم كلامه لكونه من صفاته وهى قديمة
وانتج الثانى حدوثه لكونه من جنس الاصوات وهى حادثة فمنع
ايمتنا صغرى الثانى وهى كونه مولفا من اجزا مترتبة والحنابلة
مع الحشوية كبراه وهى كون كل مولف حادث والكرامية كبرى
الاول وهى كون كل ما هو صفة له قديما والمعتزلة صغراه وهى
كونه صفة له ولا عبرة بقول الحشوية والكرامية فبقى النزاع بيننا
وبين المعتزلة وغايته اثبات كلام النفس ونفيه وكون القران
هو هذا المولف الذى هو كلام حسى ولا نزاع لنا فى حدوث
الحسى ولا لهم فى قدم النفسى لو ثبت ولا نزاع لاحد من الفرق
فى تسميته اى هذا النظم المولف الحادث بطريق الاشتراك
او المجاز المشهور شهرة الحقايق قرانا وكلام الله لدلالته على كلامه
تعالى القديم القايم بذاته تعالى ودلالته على انشائه برقومه
واشكاله فى اللوح المحفوظ بشهادة بل هو قران مجيد فى لوح محفوظ
او بحروفه فى لسان الملك بشهادة انه لقول رسول كريم او لسان النبى

بالمعنى او باللفظ بتركيب غير تركيبه او بلغة عربية غير لغته ولا
الامر والنهي جواب عما توهموه ايضا من انه لو كان ازليا لزما
بلا مامور ومنهي وكذا الاخبار والاستخبار والندا بلا مخاطب
وذلك كله سفه او عبث قلنا كونه سفها او عبثا ليس بلازم
وانما يلزم لو خوطب المعدوم او امر او نهي في عدمه بل هو
طلب ممن سيوجد بمعنى انه اذا وجد مكلفا طلب منه كما في
طلب رجل تعلم من سيولد له وكما في خطابات النبي صلى الله عليه
وسلم امرا ونهيا كل مكلف يولد الى يوم القيمة والقول باختصاصها
باهل عصره وثبوت الحكم فيمن عداه قياسا عليه بعيد جدا وايضا
وجود المخاطب انما يشترط في الكلام الحسي بخلاف النفسي
فانه يكفيه وجوده العقلي وقال ابن سعيد منا كلامه في الازل
ليس متنوعا امرا وغيره وانما يصير احدها فيما لا يزال يعني انه
امر واحد يعرض له التنوع بحسب تعلقاته الحادثة بدون تغير
في نفسه فلا يرد عليه انها انواعه والجنس لا يوجد الا في ضمن شيء
من انواعه اذ ليست انواعا حقيقية له بل اعتبارية تعرض له
بتعلقه في الاشيا فجاز ان يوجد بدونها ومعها وهو اي كلامه
الازلي في الازل واحد لا يتكثر امرا ونهيا وخبرا وغيرها كغيره
من الصفات اذ لو تعددت لاستندت الى الذات اختيارا او
ايجابا وكلاهما بط اما الاول فلان القديم لا يستند الى المختار
واما الثاني فلان نسبة الموجب الى الاعداد سوا فيلزم وجود
قدر لا يتناهى وانما يتكثر بتعلقه الحادث بارادة منه تعالى
فمن حيث تعلقه فيما لا يزال بالشيء على وجه الاقتضا لفعله يسمى
امرا ولتركه يسمى نهيا وهكذا اذ ثبوت كلامه الازلي كما قال

امام

امام الحرمين انما هو بالسمع دون العقل ولم يرد بتعدده نص
بل انعقد الاجماع على نفي كلام ثان قديم قال ولا يمتنع التكلم بالامر
وغيره بكلام واحد فحكمنا بانه واحد يتعلق بجميع متعلقاته
كغيره من الصفات وان كانت العقول قاصرة عن ادراك
كنه هذا المعنى وكذا الامر في الذات وجميع الصفات وقال
ابن سعيد هو فيه كما مر واحد وانما يصير احد الانواع فيما
لا يزال وقال الامام هو فيه خبر ومرجع البواقي اليه اذ الامر
بشيء اخبار باستحقاق فاعله الثواب وتاركه العقاب
والنهي بالعكس وعلى هذا القياس ورد بان ذلك لازم الامر
والنهي لا حقيقتهما هذا وقد اختلف اصحابنا هل له تعالى
صفات غيرها ذكر ام لا فمنعه بعض الظاهرية لانه لا دليل عليه
وكل ما لا دليل عليه يجب نفيه ولانا مكلفون بكمال المعرفة
وذلك انما يحصل بمعرفة الذات وجميع الصفات فلو كان له
صفات اخرى لعرفناها واللازم منتف بالضرورة ولا طريق
الى معرفتها سوى الاستدلال بالافعال والتنزيه عن النقايص
وهما لا يدلان على صفة اخرى ورد الاول بان انتفا الدليل لا يفيد
اذ لا يلزم من انتفا الملزوم انتفا لازمه ورد الثاني بمنع
التكليف بكمال معرفته تعالى بل بقدر الوسع ولو سلم فما ادريك
ان الكاملين لم يعرفوا صفة اخرى ولا نم انه لا طريق سوى
ما ذكرتم اليس الشرع طريقا قويما وصراطا مستقيما وزيد على السبع
صفة البقا
صفات البقاء اي اثبته الشيخ واتباعه صفة وجودية ازلية
زايدة على ذاته تعالى قايمة به لانه باق بالضرورة فلا بد ان يقوم
به معنى هو البقا كما في العالم والقادر لامتناع الباقي بلا بقاء

كالعالم بلا علم وليس البقا من السلوب والاضافات ولا عبارة
عن الوجود بل زايدا عليه اذ الشيء قد يوجد ولا يبقى كالاعراض
سيما السيالة ورد بانه اى البقا ليس صفة زايدة على الوجود
اذ المعقول منه استمرار الوجود ولا معنى له سوى الوجود
من حيث انتسابه الى الزمان الثاني بعد الزمان الاول ورد
ايضا بانه لو كان صفة زايدة على الذات كان باقيا بالضرورة
ثم ان كان له بقا فانه يعود الكلام الى بقائه وهكذا الا الى
نهاية وان لم يكن له بقاء كان كعالم بلا علم وهو باطل واجيب
بان بقاءه نفسه كوجود الوجود وقدم القدم ووجوب
الوجوب وامكان الامكان كما قال الشيخ ان العلم باق ببقا هو
نفس العلم وكذا ساير الصفات كما ذكر في البقا وبينه الاستاذ
بانه لما ثبت قدم الصفات ولزم كونها باقية ببقاء زايد
لاستحالة قيام المعنى بالمعنى وامتناع الباقي بلا بقا ثبت ان
كلا منها باقية ببقا هو نفسها فكان العلم مثلا صفة للذات
بها يكون الذات عالما وبقا لنفسه به يكون هو باقيا وكان بقا
الذات بقا له وبقا لنفسه ايضا ولم يكن العلم صفة لنفسه
حتى يلزم كونه عالما وهذا كما ان الجسم كاين في مكان يكون
يخصه ويزيد عليه ضرورة تحقق الجسم بدون تمكن ثم هذا
الكون كاين يكون هو نفسه لا زايد عليه قايم به ولم يكن العلم
علم لنفسه حتى يلزم كونه عالما ولا بقاؤه بقا للذات ليلزم كونه
عالما باقيا بشيء واحد فعلم من هذا ان العلم علم للذات وليس
بقا له والبقا بقا للعلم وليس علما له وقس عليه باقي الصفات
وزيد ايضا التكوين صفة ازلية زايدة على ذاته تعالى قايمة به

اخذا

اخذا من قوله تعالى كن فيكون واشتهر القول به عن ابي منصور الماتريدي
واتباعه وهم نسبوه الى قدمائهم الذين كانوا قبل الاشعري
وزعموا ان قول الطحاوي له الربوبية ولا مربوب والخالقية
ولا مخلوق اشارة اليه وبالغوا في اثبات ازليته ومغايرته
للقدرة وكونه غير المكون وعرفوه باخراج المعدوم من العدم
الى الموجود وقالوا لولا انه سبحانه وتعالى اجماعا منا ومنكم ايها
الاشاعرة هو الخالق المكون بشهادة قولكم في مثل انما امره اذا
اراد شيئا ان يقول كن فيكون جرت العادة الالهية انه تعالى
يكون الاشياء لاوقاتها على حسب علمه وارادته بكلمة ازلية هي كن
ولا نريد بصفة التكوين الا هذا فهو بدونها محال للاتفاق على
امتناع اطلاق الاسم المشتق على شيء بدون ان يكون ماخذ
الاشتقاق وصفا له قايما به ثم يختلف باختلاف الاثار فمن
حيث تعلقه بالمخلوقات يسمى تخليقا والارزاق ترزيقا والصور
تصويرا والحياة احيا والموت اماتة ولانه تعالى قد تمدح به
اى بانه خالق مكون في الازل بكلام ازلي مثل هو الله الخالق
البارى المصور فلو لم يثبت التخليق والتصوير في الازل بل فيما
لا يزال لكان تمدحا منه بما ليس فيه ولزم اتصافه بصفة
الكمال بعد خلوه عنها وكل ذلك عليه تعالى محال ولا يلزم من قدم
التكوين قدم المكون لحدوثه بحدوث التعلق كما في العلم
والقدرة والارادة وغيرها من الصفات التي لا يلزم من قدمها
قدم متعلقاتها لانها صفات قديمة يحدث لها تعلقات بالحوادث
والحق انه اى التكوين من الاضافات والاعتبارات العقلية
مثل كونه تعالى قبل كل شيء ومعه وبعده مذكورا بالسنتنا معبودا لنا

محييا مميتا والموجود في الازل انما هو مبدأ التخليق والترزيق
والاحيا والاماتة وهو القدرة وتلك الاضافات تعلقاتها
بوجودات المقدورات وقت وجوداتها ولا محذور في اتصافه
تعالى بالاضافات كما مر وان كانت حادثة اي متجددة تعرض
للقدرة فهو اضافة تعقل من تعلق المؤثر الذي هو القدرة بالاثر
على وفق الارادة فلا يكون موجودا عينيا بل معنى يعقل من نسبة
القدرة واضافتها الى المقدور فلا يكون الا فيما لا يزال وليس الا
تعلق القدرة والارادة ويعبر عنه بالفعل والخلق والتخليق
والترزيق والايجاد والاحداث والاختراع واخراج المعدوم
من العدم الى الوجود على انه الحق ان كن انما هو مجاز عن سرعة
الايجاد وسهولته على الله تعالى وكمال قدرته تمثيلا للغائب اعني
تاثيرها في المراد بالشاهد اعني امر المطيع للمطاع في حصول المامور
من غير امتناع وتوقف وافتقار الى مزاولة عمل واستعمال آلة وليس
ثمة قول ولا كلام وانما وجود الاشيا بالتكوين والخلق مقرونا بها
وبالعلم والارادة وتمدحه تعالى في الازل بالخالقية كتمدحه
فيه بالتسبيح له من مخلوقاته وهو لا يكون بالفعل الا فيما لا يزال
ولا يلزم من الاخبار عن شيء في الازل ثبوته فيه كذكر الانبيا والسموات
والارض اي هو تعالى في الازل بحيث يكون له ذلك التسبيح فيما لا يزال
بما فيه من صفات الكمال على ان قول الكل انه تعالى يكون الاشيا لاوقاتها
بكلمة ازلية هي كن فاض بعوده الى صفة الكلام فلا يثبت
صفة اخرى مع ان الاكثر كما مر جعله مجازا عن سرعة الايجاد و
الاحداث لما له تعالى من كمال العلم والقدرة والارادة وقول
مثبتيه انه صفة كمال خلوه عنها نقص وهو في حقه محال مردود

بان ذلك

بان ذلك انما هو فيما يصح اتصافه به فيه وليس التكوين بالفعل كذلك
نعم هو فيه قادر عليه ولا نزاع وقول الشيخ ابي الحسن الاشعري
التكوين هو المكون معناه ان التكوين لا ينفرد عن المكون بتحقق
في الخارج لانه امر اعتباري يحصل في العقل من نسبة الفاعل الى المفعول
ليس امرا محققا فليس بينهما تغاير في الخارج ولم يرد ان مفهوم كل هو
مفهوم الاخر ليلزم المح وهذا كما مر عنه من ان الوجود هو الماهية
في الخارج بمعنى انه ليس في الخارج للماهية تحقق ولعارضها المسمى
بالوجود تحقق اخر حتى يجتمعا اجتماع القابل والمقبول كالجسم
والسواد بل الماهية اذا كانت فتكونها هو وجودها مع تغايرهما
في العقل بمعنى ان له ان يلاحظها دونه وان يلاحظه دونها فكذا
هنا وحاصله انه لا يقول باتحادهما ذهنا ثم تعلق القدرة وفق
الارادة بوجه المقدور لوقته اذا انسب الى القدرة يسمى ايجادا له
والى القادر يسمى تكوينا وخلقا فحقيقة التكوين كون الذات
بحيث تتعلق قدرته بوجود المقدور لوقته ثم بحسب خصوصيات
المقدورات تتحقق خصوصيات الافعال كالتخليق والتصوير
والاحيا والاماتة والترزيق ومرجع الكل الى التكوين باختلاف
الاثار كما مر ثم الاستواء في الرحمن على العرش استوى ثم استوى على العرش
واليد في يد الله فوق ايديهم والسماء بنيناها بايد والوجه في كل شيء
هالك الا وجهه ويبقى وجه ربك والعين في ولتصنع على عيني تجري
باعيننا ونحوها كاليمين والكف والقدم كل منها في احد قولي
الشيخ صفة زايدة والاكثر وهو قوله الاخر انها مجاز عن الاستيلاء
والقدرة والوجود والبصر وفي كلام محققي علما البيان ان قولنا
هي مجازات عما ذكر انما هو لنفي توهم التشبيه والتجسيم بسرعة

الكلام في معنى الاستواء واليد والوجه والعين وغيرها

والا فهي مجاز وتمثيل وتصوير للمعاني العقلية بالصور الحسية
واليه ذهب في الكشاف حيث قال في تفسير الرحمن على العرش
استوى انه تمثيل لان الاستوا على العرش الذي هو سرير
الملك لما كان مما يردف الملك جعل كناية عن الملك ولما
امتنع هنا المعنى الحقيقي صار مجازا وكذا والسماء بنيناها
بايد تمثيل وتصوير لعظمته وتوقيف على كنه جلاله من غير
ذهاب بالايدي الى جهة حقيقة او مجاز وبالغ في الانكار
على من فسر الاستوا بالاستيلا واليمين واليد بالنعمة والايدي
بالقدرة وفي دلايل الاعجاز ان قولهم المراد باليمين القدرة
تفسير على الجملة وقصد الى نفي الجارحة بسرعة خوفا على
السامع من خطرات تقع للجهال واهل التشبيه والا فكل ذلك
من طريق التمثيل والحق عندنا اهل السنة صحة رويته تعالى
بمعنى حصول الحالة الادراكية التي تحصل عند ابصار القمر
والحق انه يراه المؤمنون قبل دخول الجنة وبعده نصا واجماعا
قبل وجود المخالف في وقوعها بلا جهة ومقابلة وارتسام
صورة من المرئي في عين الرائي او اتصال شعاع خارج منها به
اما صحتها عقلا في الدنيا والاخرة فلان موسى صلى الله عليه
وسلم طلبها اي الروية كما حكاه الله تعالى عنه بقوله رب
ارني انظر اليك فلو لم تكن جايزة لما طلبها واللازم باطل نصا
واجماعا وتواترا وتسليما من الخصم وجه اللزوم انه ان كان
عالما بامتناعها فطلبه اياها عبث واجترا لا يليق بالانبيا والا
لم يصلح ان يكون نبيا كليما وايضا الله تعالى قد علقها اي الروية
على ممكن في نفسه ضرورة وهو استقرار الجبل والمعلق على الممكن

ممكن

ممكن اذ معنى التعليق ان المعلق يقع على تقدير وقوع المعلق
عليه والمحال لا يقع على تقدير اصلا وحملها اي الروية ونسب
للعلاف والجبائي واكثر معتزلة البصرة على انه اي موسى صلى الله
عليه وسلم انما طلب العلم الضروري به تعالى فعبر بها عنه مجازا
لانه لازمها اطلاقا لاسم الملزوم على لازمه فكانه قال اجعلني
عالما بك علما ضروريا او على انه انما طلب روية اية وعلامة
على حذف مضاف اي ارني اية من اياتك انظر الى اياتك وبه قال
الكعبي ومعتزلة بغداد او على انه انما طلبها لا لنفسه بل لقومه
حين اقترحوا عليه باطلا فقالوا ارنا الله جهرة لن نومن لك حتى
نرى الله جهرة وانما سالها لنفسه ليمنع فيعلموا امتناعها بالنسبة
اليهم من باب اولى او على انه انما سالها مع علمه بامتناعها
ليزداد صلى الله عليه وسلم طمانينة بتعاضد العقل والسمع
كما في طلب ابرهيم صلى الله عليه وسلم كيفية احيا الموتى كله
فاسد لمخالفة الاولين كما قال امام الحرمين الظاهر ضرورة و
مخالفته لا تجوز الا بدليل ولا دليل هنا فوجب حمله على
الروية ولعدم مطابقة الجواب اعني لن تراني فانه نفي للروية
باجماع المعتزلة لا للعلم الضروري ولا لروية الاية كيف وهو
صلى الله عليه وسلم عالم بربه تعالى قد سمع كلامه مناجيا له
ومخاطبا واختصه بايات كثيرة فما معنى طلب العلم الضروري
واندكاك الجبل اعظم اية فكيف يستقيم نفي روية الاية و
ايضا الاية انما هي عند اندكاكه لا استقراره فكيف يصح لا في استقراره
تعليق رويتها بالاستقرار وايضا الروية المقرونة بالنظر
الموصول بالى نص فيها واما الثالث مع مخالفته الظاهر ايضا

حيث لم يقل ارهم ينظروا اليك فلا يستقيم لان تجويز الرؤية
عندهم بط بل كفر وكان يجب عليه صلى الله عليه وسلم ردعهم
عن طلب ما لا يليق بجلاله تعالى كما زجرهم فوراً حين قولهم له
اجعل لنا الها كما لهم آلهة بقوله انكم قوم تجهلون ولانه لم
يبين امتناعها بل غايته الاخبار بعدم وقوعها مع كونها ممكنة
وانما اخذتهم الصاعقة لقصدهم اعجازه صلى الله عليه وسلم
تعنتا والزاما لا لطلبهم الباطل ولانهم ان كانوا مؤمنين به صلى الله
عليه وسلم مصدقين لكلامه كفاهم اخباره بامتناعها بدون
طلب المح ومشاهدة لما جرى من الاهوال والا لم يصدقوه في
الجواب بلن تراني لانه صلى الله عليه وسلم هو المخبر بانه كلام
الله تعالى واما الرابع فلان زيادة الطمانينة لا تنبغي ان
تكون بطريق طلب المح الموهم لجهله صلى الله عليه وسلم بما يعرفه
حثالة المعتزلة ولان متعلق رؤية الجوهر والعرض هو الوجود
المشترك بينهما وبينه تعالى وذلك لانها لما ثبتت بشهادة تمييز
البصر بين نوع ونوع من الاجسام كالشجر والحجر ونوع ونوع
من الالوان كالبياض والسواد وكان صحتها امرا يتحقق بالوجود
وينتفي بالعدم لزم ان يكون لها متعلق ليسمى علة لامتناع
الترجح بلا مرجح وان تلك العلة مشتركة بين الجواهر والاعراض
لما مر من امتناع تعليل الواحد بعلتين وهي اما الوجود او الحدوث
اذ لا ثالث يصلح للعلية والحدوث عدمي لا يصلح لها ايضا لانه
عبارة عن مسبوقية الوجود بالعدم وهو اعتباري محض
او عن الوجود بعد العدم ولا مدخل للعدم فتعين الوجود
وهو مما يشترك فيه الواجب لما مر فلزم من تحقق علة الرؤية

الذى

الذى هو الوجود تحقق صحة رؤيته تعالى وهو المط لزم
ايضا من كون متعلق الرؤية هو الوجود صحة رؤية صفاته
تعالى من علم وحياة وقدرة وغيرها الا انه لا دليل على وقوعها
بل لزم منه صحة رؤية كل موجود ولو كان ذلك الموجود علما وصوتا
وطعما ورائحة وقدرة وارادة ونحو ذلك من الموجودات
اذ لا يلزم كما قال الشيخ من صحة الرؤية لشيء تحققها له وعدم تعلق
الرؤية بها انما هو لجري عادة الله تعالى بعدم خلقه رؤيتها فينا لا
لامتناعها لجواز ان يخلقها فينا كما خلق فينا رؤية غيرها اذ جواز
الرؤية بتحقق متعلقها ضروري وما ذكر انكار القول الشيخ بجواز
رؤية ما ذكر من كونه مكابرة محضة وخروجا عن حيز العقل فمجرد
استبعاد لشاعها هو المعتاد في الرؤية وقد اورد هنا اعتراضات
يندفع اكثرها بما دل عليه كلام امام الحرمين من ان العلة هنا ما
يصلح ان يكون متعلقا للرؤية لا المؤثرة في الصحة فما اعترض به امور
اعتبارية لا تحققها في الاعيان فلا تصلح متعلقات لها اذ ليست
مما يتحقق بالوجود وينتفي بالعدم واما وقوعها اي الرؤية للمؤمنين
في الدار الاخرة فاجماعا اي فباجماع الامة عليه قبل وجود المخالف
وكون ما ورد فيها على ظاهره ومثل هذا الاجماع يفيد اليقين وقد
روى حديثها احد وعشرون رجلا من كبار الصحابة ونصا اي
وبالنص من الكتاب مثل وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة
اي رؤية مستغرقة في مشاهدة جماله وقصر نظرها على مطالعة
جلاله فيكون الحصر بتقديم المفعول ادعائيا اذ ليس ذلك
في كل الاحوال فلا ينافيه نظرها الى غيره فكانها لا تلتفت الى غيره
ولا ترى الا هو اذ النظر المعدى بالى انما يكون بمعنى الرؤية او ملزومها

بشهادة النقل عن ايمة اللغة وتتبع موارد استعماله او مجازا عنها
لكونه عبارة عن تقليب الحدقة نحو المرئى طلبا لرؤيته وقد تعذرت
الحقيقة هنا لامتناع المقابلة والجهة فتعين الرؤية لكونها اقرب
المجازات بحيث تحقق بالحقيقة بشهادة العرف وحمله اى النظر
للمعتزلة على الانتظار المجى المعدى بالى بمعناه كما فى وجوه ناظرة يومئذ
الى الرحمن يأتى بالفلاح وفى وشعث ينظرون الى بلال كما نظر
الظماة حيا الغمام قالوا ولا يجىء بمعنى الرؤية ولا ملزوماتها لاتصافه
بما لم تتصف هى به كالشدة والازورار والرضى والتحير والذل و
الخشوع وتحققه مع انتفائها كما فى وتراهم ينظرون اليك وهم لا
يبصرون ونظرت الى الهلال فلم اره وجعله مجازا عنها ليس باولى
من حمله على حذف مضاف اى ناظرة امر ربها او ثوابه فهذه احتمالا
تدفع احتجاجكم بالاية وحملهم الى على النعمة حيث قالوا لا انها هنا
ليست حرفا بل اسما واحد الالاء بعيد فان الانتظار لا يسند الى الوجه
مع انه لم يثبت عن الثقات ولم يدل عليه الا اثبات لجواز حمله
على تقليب الحدقة بتاويلات لا تخفى لان سوق الاية لبشارة
المؤمنين وبيان كونهم يومئذ فى غاية الفرح والسرور والابتهاج
بانتظارهم النعمة والثواب ينافى ذلك اذ الانتظار موت احمر
وبالغم والقلق وضيق الصدر اجدر وان كان مقطوعا بحصوله
واعتبار حذف المضاف عدول عن الحقيقة او المجاز المشهور
الى الحذف الذى لا يظهر فيه تعين المحذوف وكون الى اسما
بمعنى النعمة لم يثبت لغة ولا خفاء فى بعده وغرابته واخلاله بالفهم
عند تعلق النظر به ومن ثم لم يحمل احد من المفسرين الاية عليه
مع ان الانصاف ان الاحتجاج بها لا يفيد القطع ولا ينفى الاحتمال

ومثل

ومثل كلا انهم اى الكفار عن ربهم يومئذ لمحجوبون اى لممنوعون
فلا يرونه تحقيرا لشانهم واختصاصهم بالحجب عنه بشهادة
تقديم الظرف بخلاف المؤمنين فانهم ليسوا محجوبين عنه بل
راءين له ومن منع رؤيته جعله تمثيلا لاهانتهم كاهانة من يمنع
من الدخول على الملوك وقدر مضافا كثواب ربهم ورحمته وكرامته
وقربه وهو خلاف الظاهر ومثل للذين احسنوا الحسنى اى المثوبة
الحسنى وهى الجنة وزيادة اى رؤية ربهم وبه قال كثير من الصحابة
كابى بكر وابن عباس وحذيفة وابى موسى وعبادة بن الصامت
وعليه اكثر المفسرين وهو لا ينافى ما قيل من ان الحسنى الجزاء المستحق
والزيادة الفضل وعبر عنها بالزيادة مع كونها اجل الكرامات واعظمها
تنبيها على انها اجل من ان تعد فى الحسنات ومن السنة مثل انكم سترون
ربكم كما ترون القمر ليلة البدر لا تضامون فى رؤيته ومثل اذا دخل
اهل الجنة الجنة يقول الله تريدون شيئا ازيدكم فيقولون الم تبيض
وجوهنا الم تدخلنا الجنة وتنجنا من النار فيرفع الحجاب فينظرون
الى وجه الله تعالى فما اعطوا شيئا احب اليهم من النظر الى وجه ربهم
ثم تلا للذين احسنوا الحسنى وزيادة وغير ذلك من الاحاديث
الصحيحة الا انها اخبار احاد ومنعه اى وقوع رؤيته تعالى للمعتزلة
باقتضائها المقابلة لزوما اى مقابلة المرئى للرائى كما علم بالضرورة من
المقابلة فلو كان الله تعالى مرئيا لكان مقابلا له ولكان متحيزا استقلالا
او تبعا ولكان فى جهة وحيز ولكان فى البدن او خارجه او فيهما ولكان
المرئى اما كله فيكون محدودا متناهيا او بعضه فيكون متجزيا ولكانت
رؤية المؤمنين له اما دفعة فيكون متصلا بعين كل احد منهم بتمامه
فيتكثر او لا بتمامه فيتجزى او منفصلا عنها فيكون على مسافة فى حيز

وجهة او متعاقبا مع استوائهم في سلامة الحواس فيلزم الحجاب بالنسبة
الى بعضهم ولكانت رويته اما مع روية شيء اخر فيكون على جهة منه
ضرورة ان روية شيئين دفعة لا تعقل الا كذلك او لا معها فيكون
ما هو باطن في الدارين مرئيا وما هو ظاهر غير مرئي مع شرايط الروية
وهذا كله في حقه تعالى مح وردّ بمنع لزوم المقابلة والجهة اذ الروية
نوع من الادراك يخلقه الله تعالى متى شاء لاي شيء شاء ولا يلزم من
لزوم المقابلة في الشاهد لزومها في الغايب لاختلاف الرويتين ماهية
او هوية فيجوز اختلافهما في الشرايط واللوازم وهذا هو المراد بالروية
بلا كيف بمعنى خلوها عن الشرايط والكيفيات المعتبرة في روية الاجسام
والاعراض لا بمعنى خلوها او الرائي او المرئي عن جميع الصفات والاحوال
وباقتضائها ايضا دوامها اي دوام رويته تعالى حيث قالوا لو جازت
رؤيته تعالى لدامت لكل ذي حاسة سليمة في الدنيا والاخرة فلزم انزاه
على الدوام الان وفي الجنة والاول منتف بالضرورة والثاني بالاجماع
وقواطع ما ورد مخبرا باشتغالهم بغيرها من اللذات وجه اللزوم
انه لا يليق بروية جلاله من شروط الروية سوى سلامة الحاسة وكون
الشيء جايز الروية لتنزيهه عن باقيها مما يختص بالاجسام والاعراض
من المقابلة وانتفا الموانع من فرط الصغر واللطافة والقرب والبعد
وحيلولة الحجاب والشعاع المناسب لضوء العين فلتحققهما تجب رويته
تعالى ولو لم تجب لجاز ان يكون بحضرتنا جبال شاهقة لا نراها لعدم
خلق الله تعالى رؤيتها او لتوقفها على شرط اخر وهذا قطعي البطلان
وردّ بانه ان اريد جواز ذلك في نفسه بمعنى كونه من الامور الممكنة
فليس قطعي البطلان بل قطعي الصحة والشرطية ليست لزومية بل اتفاقية
بمنزلة قولنا لو لم تجب الروية بتحقق شرايطها كان العالم ممكنا وان اريد

جوازه

جوازه عند العقل بمعنى تجويزه ثبوت الجبال وعدم جزمه بانتفايها
فاللزوم مم فان انتفاها من العاديات القطعية الضرورية لعدم
جبل من ياقوت في بحر من زيبق ونحوهما مما يخلق الله تعالى العلم الضروري
بانتفايه ومنعوا ايضا وقوعها في الدنيا والاخرة بقوله تعالى لا تدركه
الابصار لان الادراك بالبصر اسنادا الى الالة انما هو الروية بمعنى
لاتحاد مفهوميهما او بتلازمهما بشهادة نقل ايمة اللغة وتتبع موارد
الاستعمال ومنع اثبات احدهما ونفي الاخر كادركته ببصري
وما رايته لظهوره اي لظهور ولا تدركه الابصار في عموم السلب
فان الجمع المعرف باللام مع فقد قرينة العهد والبعضية للعموم
والاستغراق باجماع علما الاصول والعربية والتفسير وبشهادة
استعمال الفصحا وصحة الاستثناء وكونه في النفي لعموم السلب
هو الشايع حتى انه مع كثرته لا يوجد في القران الا بهذا المعنى وهو للابد
هنا فلا يراه احد لانه تعالى قد اخبر بعدم رويته في المستقبل فلو راه
المؤمنون في الجنة لزم الكذب وهو عليه تعالى مح وردّ بمنع
كون الادراك بالبصر هو الروية مطلقا او لازمها بل هو روية
مخصوصة على وجه الاحاطة بجوانب المرئي اذ حقيقته النيل
والوصول من ادركته اذ لحقته قال تعالى انا لمدركون اي لملحقون
ومن ثم رايته وما ادركه بصري اي لم يحط به من جوانبه وان لم يصح
ادركه بصري وما رايته ثم استعير لها فهي اخص من المطلقة
فلا يلزم من نفيها نفي المطلقة وقولهم بمنع اثبات احدهما ونفي
الاخر مم ونقلهم عن ايمة اللغة افتراء فان ادراك الحواس مستعار
كما مر من ادركته اذا لحقته ثم صار حقيقة عرفية فمرجعه العرف
دون اللغة ولو سلم انه هو الروية فلا نم كون عمومه اي عموم

لانتدركه الابصار للاشخاص لانه قضية كلية موضوعها جمع
محلى بلام العموم والجمع اذا كان للعموم فدخول النفي عليه
قد يفيد سلب العموم ونفي الشمول سلبا جزئيا فلا يكون اخبارا
بانه لا يراه احد بل لا يراه كل احد فيحمل على نفي رؤية الكفار
ولو سلم عمومه للاشخاص وكون الكلام لعموم السلب فلا نسلم
عمومه للاحوال والاوقات لانها سالبة مطلقة لا دائمة
فيحمل على نفي الرؤية في الدنيا جمعا بين الادلة والقول بانه
وارد في معرض التمدح بانه لا يرى وما به التمدح لا يزول
في الدنيا والاخرة مدفوع بان امتناع الزوال انما هو فيما
يرجع الى الذات والصفات واما ما يرجع الى الافعال
كالعفو والانتقام فقد يزول لحدوثه ومنه الرؤية اذ قد يخلقها
الله تعالى في العين وقد لا يخلقها ولو سلم عمومه للاوقات
فغايته ظهور السلب في رجحانه فلا حجة لهم بالاية اذ الجمع
العام كما في شرح المقاصد اذا دخله نفي قد يسلبه العموم
كما في ما قام العبيد كلهم ولم اخذ كل الدراهم وقد يبقى
لعموم السلب كما في وما الله يريد ظلما للعالمين ولا تطع الكافرين
والمنافقين والله لا يحب كل مختال فخور ولا تطع كل حلاف
مهين وتحقيقه ان النسبة الى الكل اولا ثم نفيت بان لوحظ
انه ان اعتبرت صح
العموم اولا ثم ورد عليه النفي فهو لسلب العموم فيكون
سالبة جزئية وان اعتبر النفي اولا ثم نسبت الى الكل بان لوحظ
النفي ثم ورد عليه العموم فهو لعموم السلب فيكون سالبة
كلية وكذا جميع القيود فاذا اشتمل الكلام على نفي وقيد
فقد يكون لنفي التقييد وقد يكون لتقييد النفي فنحو ما ضربته
تاديبا

تاديبا اي بل اهانة سلب للتعليل والعمل للفعل وما ضربته اكراما
له اي تركت ضربه للاكرام تعليل للسلب والعمل للنفي وما جاء
راكبا اي بل ماشيا نفي للكيفية وما حج مستطيعا اي ترك
الحج مع الاستطاعة تكييف للنفي وعلى هذا الاصل ان النكرة
في سياق النفي انما تعم اذا تعلقت بالفعل مثل ما جاء رجل لا
بالنفي كما في لا صح من لا يحسن من الفاتحة حرفا وان اسناد الفعل
المنفي الى غير الفاعل والمفعول حقيقة اذا قصد نفي الاسناد
كما في ما نام الليل بل صاحبه ومجازا اذا قصد اسناد النفي
كما في ما نام ليلي وما صام نهاري وما ربحت تجارتهم بمعنى سهر
وافطر وخسر وكذا اما ليلي بنائم وان كان ظاهره على نفي الاسناد
لان المعنى ليلي ساهر وان متعلق النهي قد يكون قيدا للمنهي
كما في لا تقربوا الصلوة وانتم سكارى وقد يكون قيد النهي
اي طلب الترك كما في لا تكفر لتدخل الجنة وان مثل وما هم
بمؤمنين لتاكيد النفي لا لنفي التاكيد وما زيدا ضربت
لاختصاص النفي لا لنفي الاختصاص واغير الله اعبد
لاختصاص الانكار لا لانكار الاختصاص وكذا الاثبات
حتى ان الشرط كما يكون سببا لمضمون الجزاء قد يكون سببا
لمضمون الاخبار به والاعلام كما في وما بكم من نعمة فمن الله
وان متعلق الامر كما يكون قيدا للمطلوب قد يكون قيدا للطلب
مثل صل لانها فريضة وزك لانك غني ولن تراني ليس كما زعم
المعتزلة من ان لن قيد للنفي في المستقبل للتابيد لانه تعالى خاطب
موسى صلى الله عليه وسلم به فهو نص في انه لا يراه في الجنة
على التابيد لان الاصل في مثله عموم الاوقات واذا لم يره ابدا

لرؤيته غيره اجماعا فكونها للتأبيد ممنوع اذ لم يثبت عمن يوثق به من
ايمة اللغة وكونها للتاكيد ان ثبت بحيث لا يمنع الامكان فلانم
دلالته على عموم الاوقات لا نصا ولا ظاهرا ولو سلم الظهور
فلا عبرة به في العمليات خصوصا مع ظهور قرينة الخلاف
التي هي وقوعه جوابا لسؤاله رؤيته في الدنيا مع انه لو صرح
بالعموم وجب حمله على رؤيته في الدنيا توفيقا بين الادلة
واستعظامه اي الله تعالى سؤال الرؤية في نحو واذ قلتم
يا موسى لن نؤمن لك حتى نرى الله جهرة يسألك اهل الكتاب ان
تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك
فقالوا ارنا الله جهرة فاخذتهم الصاعقة بظلمهم لولا انزل
علينا الملائكة او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا
عتوا كبيرا ليس كما زعم المعتزلة من ان استعظامه طلبها استعظاما
شديدا واستنكاره اياه استنكارا بليغا حتى سماه ظلما
وعتوا انما هو لامتناعها ولو كانت جائزة لما عذبوا بسؤال
ما هو جائز بل انما هو لتعنتهم لانهم انما سألوه سؤال العناد
واقتراح بشهادة سوق الكلام لا لطلبهم اياها ولهذا عوتبوا
على طلب انزال الملائكة والكتاب عليهم مع امكانه وفاقا ولو
كان اخذ الصاعقة اياهم بسبب طلبهم اياها لوقع ذلك
لموسى صلى الله عليه وسلم فانه قال رب ارني انظر اليك ولم
تاخذه صاعقة بل اطمعه وعلقها بممكن ولا يعلق بممكن الا ما هو
ممكن ولو سلم فانما هو لاجل طلبهم اياها في الدنيا ولظنهم
انه تعالى جسم يرونه رؤية الاجسام في جهة ومقابلة وحيز
وهي على ذلك محال فلا يقتضي امتناعها مطلقا فيجوز ان يرى

منزها عن الكيفية وذلك للمؤمنين في الآخرة والافراد من
الانبيا في بعض الاحوال في الدنيا ومن ثم قال كثيرون
بوقوعها بالبصر ليلة المعراج تمسكا بما رواه مسلم انه قيل يا رسول
الله هل رايت ربك فقال رايت نورا والاكثرون على خلافه
تمسكا بروايته الاخرى نور اني اراه وفي رواية رايت بفؤادي
واما رؤيته في المنام فجوزها كثير من السلف وجوز الاكثر
ادراكه تبارك وتعالى بما في الحواس كالشم والذوق واللمس
اذ اعلل بالوجود سيما عند الشيخ فانه جعل الاحساس
هو العلم بالمحسوس فادراكه تعالى بالشم والذوق واللمس انما
يكون بدون اتصالها اي بهذه الحواس ولا نزاع في امتناع
كونه مشموما مذوقا ملموسا لاختصاص ذلك بالاجسام والاعراض
هذا وليس بين هذه الحواس والادراكات الحاصلة بها تلازم
فهي لا تستلزم الادراك بشهادة قولك شممت تفاحا وذقته
ولمسته فلم ادرك رايحته وطعمه وكيفيته وهو لا يستلزمها
لامكان حصوله بدونها وتعلقه بغير الاجسام والاعراض وان
لم يقم دليل على الوقوع ولا يدرك كنه ذاته وبه قال كثير من
محققي المتكلمين اذ لا يعلم منه الا وجود بمعنى انه كاين في الخارج
وصفات بمعنى كونه حيا عالما قادرا ونحوها وسلوب بمعنى
كونه واحدا واجبا ازليا ابديا اي لا شريك له ولا يقبل عدما ولم
يسبقه عدم ولا يلحقه عدم ليس بجوهر ولا بمكان واضافات
بمعنى كونه خالقا رازقا محييا ونحوها ولا ريب في ان ذلك ليس
علما بكنه ذاته بل بصفات دالة على وجود ذات مخصوصة متميزة
عن غيرها من الذوات وايضا تصور ذاته تعالى بخصوصه

لا يدرك كنه ذاته تعالى

يمنع الشركة فيه على ما هو شان الموجودات الشخصية لا ما يصدق
عليه اى على ذاته تعالى مما يعلم منه مثل كونه موجودا عالما واجبا
خالقا فان تصوره لا يمنع الشركة فيه ومن ثم يحتج في بيان التوحيد
اى نفي الشركة الى دليل ولو كان مما يعلم منه يمنعها لما كان كذلك
فهو المعلوم لا حقيقة ذاته وما يقال ان الواجب كلي يمتنع كثرة
افراده فمعناه ان مفهوم الواجب كذلك لا الذات المخصوص
الذي يصدق عليه انه واجب هذا ومن افعاله اى الله تعالى
خلق فعل عباده بقدرته وحده بل سائر الاجماع الاتفاق على انه فعل
العبيد لا فعل الله تعالى اذ الفعل انما يسند حقيقة الى من قام به
لا الى من خلقه فالقايم والماشي والصاعد من قام به وان كان مخلوقا له
تعالى وهذا شاهد صدق بان ما تمسك به القدرية مما ورد في الكتاب
والسنة مخبرا باسناد افعال العباد اليهم لا يثبت دعواهم كونها
مخلوقة لهم واقعة بقدرهم فهو تعالى هو الموجد فعل عبيده وحده
بقدرته على وفق ارادته ليس لقدرة العبيد فيه تاثير والعبيد
انما لهم الكسب فان الله تعالى قد اجرى عادته ان يوجد في العبد
قدرة واختيارا فاذا لم يكن ثم مانع اوجد فيه المقدور مقارنا
لهما فيكون فعل العبد مخلوقا لله تعالى ابداعا واحداثا وللعبد
اكتسابا والمراد بكسبه اياه مقارنته لهما من غير ان يكون منه تاثير
ومدخل في ايجاده سوى كونه محلا له وهو اى الكسب امر اضافي
يجب عنهم اى يجب صدوره عند المباشرة من العبيد ولا يوجب
ذلك الكسب وجوده اى وجود الفعل المقدور وهذا مراد
من قال الكسب ما يقع به المقدور بدون صحة انفراد القادرية
وما يقع في محل قدرته والخلق ما يقع به المقدور مع صحة انفراد

في ان افعال العباد مخلوقة لله تعالى

القادرية

القادرية وما يقع لا في محل قدرته فهو لا يوجب وجوده بل يوجب
من حيث هو كسب اتصافهم به اى اتصاف العبيد بمقدورهم
ومن ثم كان مرجعا لاختلاف الاضافات ككونه طاعة او معصية
حسنا او قبيحا اذ الاتصاف بالقبيح بقصده وارادته قبيح بخلاف
خلق القبيح فانه لا ينافي المصلحة والعاقبة الحميدة بل ربما اشتمل عليهما
وما عزي لامام الحرمين من ان مذهبه ان فعلهم بقدرهم وارادتهم
كما هو راى الحكما من وجوب الوقوع وامتناع التخلف يكذبه قوله في
ارشاده اتفق ائمة السلف قبل ظهور البدع والاهواء على ان الخالق
هو الله تعالى ولا خالق سواه وان الحوادث كلها حدثت بقدرته تعالى
من غير فرق بين ما تتعلق به قدرة العباد وبين ما لا تتعلق به فان تعلق
الصفة بشيء لا يستلزم تاثيرها فيه كالعلم بالمعلوم والارادة بفعل
الغير فالقدرة الحادثة لا تؤثر في مقدورها اصلا وبالغ في الرد على المعتزلة
وغيرهم من اهل الزيغ واثبت للعبد كسبا وقدرة مقدرة مقارنة
لفعله غير مؤثرة فيه فقد ورد ان كل كاين بقدرته تعالى على وفق ارادته
ومشيته مثل ام جعلوا لله شركاء خلقوا كخلقه فتشابه الخلق عليهم
قل الله خالق كل شيء وهو الواحد القهار اى خالق جميع الكاينات
ولا خالق سواه فكما لا يكون له شريك في الخلق لا يكون له شريك في
العبادة ومن قال انه تعالى لا يخلق افعال عباده بل هم يخلقونها فقد
تشابه عليه الخلق اى مخلوق الله تعالى بمخلوقهم ومثل وخلق كل شيء
فقدره تقديرا اى احدثه احداثا مراعا فيه التقدير حسب ارادته
كخلقه الانسان من مواد مخصوصة وصور واشكال معينة وهياة
لما اراد منه من الخصايص والافعال كالادراك والنظر والتدبير
واستنباط الصنايع ومزاولة الاعمال ولا شبهة فيه لمن قال ان الله تعالى

ولا لمن قال بخلق القران للقطع وقضا العقل بان المتكلم مع جميع صفات
لايدخل في عموم كلامه كاكرمت كل من في الدار ومثل انا كل شيء خلقناه
بقدر اي انا خلقنا كل شيء موجود بتقدير وقصد او على مقدار مخصوص
او محكما مرتبا على مقتضى الحكمة ولا فادته ان كل شيء مخلوق له تعالى
وحده كان المختار نصب كل شيء لما فيه من الصراحة والدلالة على المقصود
ولدفع ما توهمه قراة الرفع شاذا من ان خلقناه صفة لشيء وبقدر
خبر فيكون المعنى ان كل شيء خلقنا لا فهو بقدر فلا يفيد كون كل شيء مخلوقا له
بل ربما افاد ان من الاشيا ما لم يخلقه فليس بقدر ومثل قوله صلى الله
عليه وسلم كل شيء بقدر حتى العجز والكيس وقوله لا يومن عبد حتى يومن
باربع يشهد ان لا اله الا الله واني رسول الله بعثني بالحق ويومن
بالبعث بعد الموت ويومن بالقدر خيره وشره وقوله ان الله يصنع كل
صانع وصنعته وقوله احتج ادم وموسى فقال موسى انت ابو البشر
خلقك الله بيده واسجد لك ملائكته وقد اخرجتنا من الجنة فقال
ادم يا موسى قد اصطفاك الله بكلامه وخط لك في التورية بيده
اتلومني على امر قدره الله علي قبل ان اخلق باربعين عاما فحج ادم موسى
وقوله ما من قلب الا وهو بين اصبعين من اصابع الرحمن ان شاء
ان يقيمه اقامه وان شاء ان يزيغه ازاغه وقوله ان القلوب بين
اصبعين من اصابع الرحمن يقلبها هكذا واشار بالسبابة والوسطى
وقوله يا مقلب القلوب ثبت قلبي على دينك الى غير ذلك مما ورد من
الاحاديث الصحيحة في باب القضا والقدر وهي وان كانت احادا
فهي متواترة معنى ثم فعلهم ممكن في نفسه وكل ممكن مقدور لله تعالى
ففعلهم مقدور له تعالى واقع بقدرته ومشيته لما مر من شمول
قدرته للممكنات باسرها لا لهم اي ليس عباد الله تعالى هم الخالقين

لفعلهم

لفعلهم ايجادا واختراعا على وجه التاثير استقلالا والا لو كان واقعا
بها استقلالا او تاثيرا لزم اجتماع موثرين مستقلين على اثر واحد
وهو كما مر ثم ولو كان واقعا بها لعلموا تفاصيله كمية وكيفية زيادة
ونقصا ومخالفة لان الاتيان به على نوع منها لا بد لرجحانه من مخصص
هو القصد اليه ولا يمكن ذلك الا بعد العلم بالمقصود وهذا شاهد
صدق باستنكار الخلق بدون العلم لقوله تعالى الا يعلم من خلق وبدلالة
فاعلية العالم على عالمية الفاعل واللازم اعني كونهم عالمين بتفاصيله
بط بان القايم انسانا او غيره يصدر عنه افعال اختيارية لا شعور
بتفاصيل كمياتها وكيفياتها والماشي يقطع مسافة معينة في
زمان معين ولا شعور له بتفاصيل الاجزا والاحياز التي بين المبدا
والمنتهى والانات التي يتالف منها ذلك الزمان ولا بالسكنات التي
تتخلل حركاته ولا بالحد الذي لها من وصف السرعة والبطو والناطق
ياتي بحروف مخصوصة بنظم مخصوص من غير شعور له بالاعضا
التي هي التها ولا بالهيات والاوضاع التي لتلك الاعضاء عند
الاتيان بتلك الحروف والكاتب يصور الحروف والكلمات
بتحريك الانامل ولا يشعر بما للانامل من الاجزا والاعضاء عظاما
واعصابا وعضلات وغضاريف ولا بتفاصيل حركاتها
واوضاعها التي بها تاتي تلك الصور والنقوش ولو كان واقعا
بها لتمكنوا من فعله ومن تركه ولو لم يتمكنوا من تركه لزم الجبر
وبطل الاختيار واللازم اعني تمكنهم من الفعل والترك بطلان
رجحان الفعل على الترك ان لم يتوقف على مرجح لزم رجحان احد
طرفي الممكن بلا مرجح وكان وقوع الفعل بدلا عن الترك محض
اتفاق من غير اختيارهم وان توقف على مرجح وكان نحسبهم

نقل الكلام اليه وهكذا لا الى نهاية وهو محال او الانتهاء الى مرجح
لا يكون منهم واذا الجاء الى الحركتين ابتداء او بالآخرة منهم بل من غيرهم
ثبت عدم استقلالهم بالفعل وعدم تمكنهم من الترك وهذا
لا يفيد كونهم ليسوا بموجدين لفعلهم وانما يفيد الزام من
قال من المعتزلة باستقلالهم بايجاده واستناده الى قدرهم
واختيارهم بدون جبر ولو كانوا واقعا بها لقدروا على اعادتها
واللازم منتف اجماعا وجه اللزوم ان امكان الشيء من لوازم
ماهيته لا يختلف باختلاف الاوقات ومن ثم استدل
على قدرته تعالى على الاعادة بقدرته على الابتداء وقد جهل الله
تعالى منكري البعث والاعادة بتركهم قياس النشأة الاخرى
على النشأة الاولى بقوله ولقد علمتم النشأة الاولى فلولا
تذكرون اي ان من قدر عليها قدر على النشأة الاخرى فانها
اقل صنعا لحصول المواد وتخصص الاجزاء وسبق المثال
وكفى بذلك دليلا على صحة القياس ولو كانوا واقعا بها لكانوا
قادرين على خلق مثله لان حكم الامثال واحد لكنا نقطع بانه
يتعذر علينا ان نفعل الان مثل ما فعلناه سابقا بلا تفاوت
وان بذلنا جهدنا في التدبير والاحتياط ولو قدروا عليه
لقدروا على خلق كل ممكن من الجسم والعرض اذ المصحح للمقدورية
هو الامكان او الحدوث والمقدور ولا تفاوت في شيء منها
اتفاقا ولو كانوا قادرين عليه لكان فعلهم كخلق الايمان
والطاعات احسن من فعل الله كخلق الشيطان والموذيات
فيكونوا اشرف من الله تعالى خلقا واصطلاحا وارشادا
تعالى عن ذلك ومن زعم ان القدرة على الايمان احسن منه

واصح

واصلح لتوقفه عليها وهي بخلقه تعالى لزمه ان يكون القدرة على
الشر والتمكين منه شرا من الكفر واقبح منه ولما اجتمعت الامة
على صحة التضرع الى الله تعالى ان يرزقهم الايمان والطاعة
ويجنبهم الكفر والمعصية فلولا انها بخلقه تعالى لما صح سوال
الايمان ونحوه فلا وجه لحمله على سوال الاقدار والتمكين او
التقدير والتثبيت لعوده الى الحصول في الزمان الماضي وهو
عند المعتزلة بقدرهم لما اجمعوا على انه يجب حمد الله والشكر
له تعالى عليه اي على الايمان نفسه ولا يتصور ذلك الا اذا
كان بخلقه واعطائه تعالى وان كان لكسبهم فيه مدخل ولما
الشكر على مقدماته كالاقدار والتمكين والتوفيق فشيء اخر و
القول بانه تعالى لو استحق الشكر بخلق الايمان لاستحق الذم
بخلق الكفر مم بان من شانه تعالى استحقاق الشكر بخلق الحسنات
وايصال النعم لا الذم بخلق القبايح وارسال النقم لانه المالك
فله الامر كله ولا يقبح منه خلق القبيح وقال المعتزلة هم
الخالقون لفعلهم استقلالا بقدرهم وحدها بلا ايجاب
بل باختيارهم فلزمهم بما زعموا كون كل حيوان خالقا لفعله
مع ورود ما يكذبهم من نحو والله خلقكم وما تعملون اي وخلق
عملكم على انها مصدرية وهو ظاهر واما على كونها موصولة
حذف عايدها اي وخلق الذي تعملونه بشهادة اتعبدون
ما تنحتون توبيخا لهم على عبادة ما عملوه من الاوثان فلان
كلمة ما عامة تتناول ما يعملونه من الاوضاع والحركات
والمعاصي والطاعات اذ المراد بفعلهم المختلف في كونه بخلق
الله تعالى او بخلقهم هو ما يقع بكسبهم ويستند اليهم

كالصلوة والزكوة والصوم والاكل والقيام مما يسمى بالمعنى
المصدرى لانفس الايقاع الذى هو اعتبار عقلى ونحو هو الله
الخالق اى لا غيره فانه موذن بحصر الخالقية فى الله تعالى
بشهادة تعريف المبتدا وخبره كما فى الكرم التقوى وزيد المنطلق
وبكر الفقيه وهو اما ضمير الشان او ضمير مبهم يفسره الله ونحو
فعال لما يريد لا يمتنع عليه مراد من افعاله وافعال غيره و
كفالك بهذا شاهدا بانه تعالى يفعل كل ما تتعلق به ارادته ومشيته
وهى متعلقة بجميع الممكنات فهو تعالى فاعلها ايجادا واختراعا
وحمله على انه تعالى يفعل ما يريد فعله عدول عن الظاهر و
نحو وان تصبهم حسنة يقولوا هذه من عند الله وان تصبهم
سيئة يقولوا هذه من عندك اى ان تصبهم نعمة كخصب ورخا
نسبوها الى الله تعالى وان تصبهم بلية كقحط وشدة اضافوها
اليك فقالوا ما هى الا بشومك كما قال المنافقون منذ دخل محمد
المدينة نقصت ثمارها وغلت اثمارها فكذبهم فقال كل من عند اسعارها
الله اى كلا نوعى جميع الحسنات والسيات من طاعة ومعاص
بخلقه تعالى ومشيته لان منشاء الاحتياج الذى هو الامكان
او الحدوث مشترك بين الكل بحيث لا يخفى على عاقل فما لهم
لا يفقهون فقوله بعد ذلك ما اصابك من حسنة فمن الله
وما اصابك من سيئة فمن نفسك وارد مورد الانكار اى كيف
تكون هذه التفرقة او محمول على مجرد السببية دون الايجاد
لان النفس سبب لاجتلاب السيئات وهو على كليهما لا ينافى
قوله كل من عند الله قبله اذ الكل منه ايجادا وايصالا غير
ان الحسنة احسان وامتحان والسيئة مجازاة وانتقام بشهادة

قول عايشه

قول عايشة ما من مسلم يصيبه وصب ولا نصب حتى الشوكة يشاكها
وحتى انقطاع شسع نعله الا بذنب وما يغفر الله اكثر وما بكم من نعمة
فمن الله يدل على ان جميع الطاعات منه تعالى وبتكوينه لكونها نعماله ومرادة
له تعالى انما قولنا لشىء اذا اردناه ان نقول له كن فيكون يدل على ان جميع
المكونات بتخليقه وتكوينه ورد بيانا لسرعة تكوين مراداته و
تمثيلا لتاثير قدرته تعالى فيها بامر المطاع لمطيعه فى حصول المامورية
من غير توقف وافتقار الى مزاولة عمل واستعمال الة فقطع المادة الشبهة
كتب فى قلوبهم الايمان هو الذى يسيركم فى البر والبحر وانه هو اضحك
وابكى اولم يروا الى الطير مسخرات فى جو السماء ما يمسكهن الا الله
اى هو الموجد للايمان والمثبت له فى قلوبهم ولسيرنا وللضحك
والبكا ولوقوف الطير فى الهواء مع انه فعل اختيارى من الحيوان
ومثل هذا كثير جدا وما النصر الا من عند الله رب اشرح لى صدرى
ربنا لا تزغ قلوبنا بعد اذ هديتنا ثم منهم اى من المعتزلة من ادعى
كابى الحسين واشياعه انه اى كونهم موجدين لافعالهم العلم به ضرورى
مركوز فى عقول العقلاء وان كان الحكم بضروريته استدلاليا
لانه لا مانع من ذلك اذ كل احد يجد فى نفسه التفرقة بين حركات
اختيارية واضطرارية فمن ثم يفرق بين حركة سقوطه مما هو
اضطرارى ليس بقدرته واختياره وبين حركة صعوده مما هو
اختيارى بقدرته واختياره كالاقدام على شىء علمه نافعا والاحجام
عنه اذا علمه ضارا ولا معنى لموجد الفعل اختيارا الا من يحدث
منه الفعل على وفق داعيته ويقطع بان ما يتمنى حصوله او يومر به
ان يفعل من قيام او مشى او غيره او ينهى عنه بان لا يفعل او يتعجب
منه انما يدل على انه هو فعل فاعله بايجاده واختراعه استقلالا

قلنا ما ذكره ابو الحسين واتباعه من الوجوه لا يفيد انه اى ما يصدر
من كل احد من الافعال الاختيارية بخلقه وايجاده على ما هو
المتنازع فيه فضلا عن ان يكون علما ضروريا بذلك بل انما يفيد
كونه متعلق قدرته وارادته واقعا بكسبه ووفق قصده وداعيته
عند تصرف قدرته وارادته بخلق الله تعالى وايجاده وحده ومنهم
اى من متقدمى المعتزلة من قال لولا استقلالهم بايجاد افعالهم
اختيارا لبطل المدح والذم عليها اذ لا معنى لهما على ما ليس فعلا
للعبد ولا واقعا بقدرته واختياره ولبطل الامر والنهى اذ لا معنى
للامر بما لا يكون فعلا للمامور ولا داخلا تحت قدرته ولبطل الثواب
والعقاب اذ لا وجه لهما على ما هو بخلق المثيب والمعاقب مع ان
من يعاقب على ما يخلقه اشد ضررا على العبد من الشيطان واحق منه بالذم
اذ ليس منه الا الوسوسة والتزيين ولبطلت فوايد الوعد والوعيد
اذ لا يظهر للترغيب والترهيب والحث على تحصيل الكمال وازالة الرذايل
فايدة ما لم يكن لقدرة العبد وارادته تاثير فى افعاله ولم يتول مباشرتها
استقلالا ولبطل فرق ما تطابق عليه الشرع والعقل بين ما حسن
واستحق المدح عاجلا والثواب اجلا كالايمان والاحسان وكفعل
النبى هداية وارشادا وتمهيد قواعد الخيرات وكالتكلم بالتسبيحات
والدعوات مما يترتب عليه الاستجابة والثواب وما قبح كالكفر و
الاساءة وكفعل ابليس غواية واضلالا وتزيينا للشرور والشهوات
وكالتكلم بالهذيان والفحش والهجاء مما يورث اللوم والعقاب لان الكل
بخلق الله تعالى من غير تاثير فيه للعبد ولبطل الفرق بين الحركات
التى تظهر من اعضائه بقدرته وارادته والتى تظهر منها بقدرة
غيره وارادته واقعة بكسبه كما فى تحريك بكر يد زيد مع قصدها

الضرورة

العباده

الضرورة بالفرق بينهما قلنا انما يرد على الجبرية النافين لقدرة
واختيارهم اذ يكفى فى ترتب ما ذكر وحصوله تعلق قدرتهم
وارادتهم واقعا بكسبهم وعقب عزمهم وان كان بخلق الله تعالى
ولا على من جعل قدرتهم كالاستاذ موثرة بدون استقلال بل
بمرجح هو محض خلق الله تعالى مع ان مما ذكروه ما يدفع بان المدح
والذم قد يكون باعتبار المحلية لا الفاعلية كمدح شى بحسنه
وسلامته او ذمه بقبحه وعاهته وغير ذلك من القراين وبان
الثواب والعقاب لما كانا فضلا لله تعالى وتصرفا فيما هو حقه
كانا كساير العاديات المترتبة على اسبابها بطريق جرى العادة
بدون لزوم عقلى واتجاه سوال لميته فلا يقال لم يخلق الله تعالى
احراق النار بمسها فكذا لا يقال لم اثاب عقيب افعال مخصوصة
وعاقب عقيب اخرى وبان الوعد والوعيد وغيرهما قد يكون
دواعى الى فعل او ترك فيخلقه الله تعالى وبان عدم افتراق الفعلين
فى مخلوقيته تعالى لا ينافى افتراقهما بوجوه اخر مع انه ان لزمنا ما
ذكره المعتزلة بقولنا بعدم الاستقلال فهو ايضا لازم لهم
لبطلان الاستقلال بناء على انه اى فعل العبد قد يجب صدوره
عنه او يمتنع صدوره عنه وفاقا منا ومنهم اذ لا قدرة على
واجب وممتنع لوجود مرجح موجب لوقوعه او لعدم وقوعه
كارادته تعالى او لتعلق علمه الازلى بوقوعه او لا وقوعه ولا مخرج
لفعل العبد عنهما وهو مبطل للقدرة والاختيار فيبطل التكليف
لابتنائه عليهما بالاستقلال على ما زعموا فما لزمنا فى مسئلة
خلق الافعال لزمهم فى مسئلة المرجح وعلمه الازلى وكفاك
بهما شاهدى صدق بابطال الاصول التى عليها مدار الاعتزال

ولهذا خالف ابو الحسين اصحابه في قولهم القادر على الضدين لا يتوقف
فعله لاحدهما دون الاخر على مرجح ثم زعم ان العلم بتوقف صدور
الفعل على الداعي ضروري وان حصوله عقيب الداعي واجب فلزمه
من هاتين المقدمتين عدم كون العبد موجد الفعله ثم لما علم ان فيه
ابطالا لاصول مذهبهم وخاف من تنبه اصحابه انه راجع عن مذهبهم
ادعى ان العلم بكون العبد موجدا لفعله ضروري تقية وتلبيسا
عليهم فظهر انه كان منكرا لمذهبهم في هذه المسئلة اذ لا فرق
عقلا بين ان يامر الله تعالى عبده بما يكون فعلا لله تعالى وان يامره
بفعل يجب حصوله عند فعل الله تعالى ويمتنع حصوله عند عدمه
فان المامور على كلا الامرين لا يكون الا متمكنا من الفعل والترك
ولا بين ان يعذبه الله تعالى على ما اوجده فيه وان يعذبه على ما يجب
حصوله عند حصول ما احدثه الله تعالى فيه ولا بين فاعل القبيح
والظلم وفاعل ما يوجبهما فمن اعترف بوجوب حصول الفعل عند
حصول الارادة الحادثة انسد عليه باب الاعتزال والقبيح فعل
القبيح لا خلقه بشهادة خلقه تعالى معدن القبايح اعني الشيطان
وخلقه كثيرا من الصفات في محالها وفاقا ولا يتصف بها الا محالها
والفاعل من قام به الفعل واسند اليه حقيقة لصدوره عنه بكسبه
واختياره وان كان يخلق الله تعالى كالاكل والشارب والصاعد لامر وجد
في محل اخر والمعتزلة يعتقدون ان اسناد هذه الافعال وامثالها
الى العباد مجاز عندنا اهل الحق وتمادوا في ذلك حتى افتروا علينا
ان مثل طلعت الشمس مجاز عندنا فاذا احتجوا اي المعتزلة لكون
العباد موجدين لافعالهم استقلالا بما ورد مشعرا باسناد
الافعال اليهم مما وضع من الالفاظ للايجاد وهي العمل نحو من عمل

صالحا

القبيح فعل القبيح لا خلقه

الفاعل من قام به الفعل

صالحا من ذكر او انثى وهو مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة من عمل سيئة فلا يجزى
الا مثلها ليجزي الذين اساؤا بما عملوا والفعل نحو وافعلوا الخير وما تفعلوا
من خير فان الله يعلمه والصنع نحو والله يعلم ما تصنعون لبئس ما كانوا
يصنعون وحبط ما صنعوا فيها والكسب نحو كل نفس بما كسبت رهينة
ووفيت كل نفس بما كسبت اليوم تجزى كل نفس بما كسبت والجعل نحو
وجعلوا لله شركاء الجن يجعلون اصابعهم في اذانهم والخلق
نحو وجئتكم باية من ربكم اني اخلق لكم من الطين كهيئة الطير باذني
فانفخ فيه فيكون طيرا باذن الله واذ تخلق من الطين كهيئة الطير باذني
فتنفخ فيها فتكون طيرا باذني والاحداث نحو حتى احدث لك منه
ذكرا والابتداع نحو ورهبانية ابتدعوها وما ورد مشعرا
بتعليقها اي تعليق افعالهم بمشيتهم في مثل فمن شاء ذكره فمن شاء اتخذ
الى ربه سبيلا لمن شاء منكم ان يتقدم او يتاخر فمن شاء فليؤمن ومن
شاء فليكفر وما ورد توبيخا للكفار والعصاة مشعرا بانه لا مانع من
الايمان والطاعة ولا الجاء عن الكفر والمعصية مثل وما منع الناس
ان يؤمنوا ما منعك ان تسجد فما لهم لا يؤمنون كيف تكفرون بالله
فما لهم عن التذكرة معرضين لم تلبسون الحق بالباطل لم تصدون
عن سبيل الله الى غير ذلك مما لا يكاد يحصى فعلى مذهب الجبرية لهم
ان يقولوا انت خلقت فينا الكفر واردته واخبرت به وخلقت
قدرة وداعية يجب معها الكفر وهذه كلها موانع من الايمان فيكون
حجة للكافر وقد اثل الحجة عليه والى هذا اشار الصاحب بن عباد
وكان غاليا في الرفض والاعتزال بقوله كيف يامر بالايمان ولم يرده
وحال بينهم وبينه ثم قال وما ذا عليهم لو امنوا ويصرف عنه
ثم يقول انى يصرفون وينهى عن الكفر ويريده ويعاقب على الباطل

ويقدره وكيف يخلق فيهم الافك ثم يقول انى يؤفكون وانشا فيهم
الكفر ثم يقول كيف تكفرون وخلق فيهم لبس الحق بالباطل ثم يقول
لم تلبسون الحق بالباطل وصدهم عن السبيل ثم يقول لم تصدون
عن سبيل الله واذهبهم عن الرشد ثم يقول فاين تذهبون
واضلهم عن الدين حتى اعرضوا ثم قال فما لهم عن التذكرة معرضين
قلنا لهم ما تمسكتم به في كونهم موجدين لافعالهم من الايات
معارض بما مر ونحوه من الايات الدالة على ان الكل بقضاء الله تعالى
وقدره وخلقه وايجاده ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولكن
حق القول مني لاملان جهنم من الجنة والناس فمشيتهم ليست الا
بمشية الله وما تشاؤن الا ان يشاء الله مع ان الظواهر اذا تعارضت
لم تقبل شهادتها سيما في اليقينيات فالواجب الرجوع والتعويل
على العقليات من الادلة سيما دليل التداعي الموجب ودليل العلم الازلي
ومن ثم قال بعض اذكياهم هما العادة وان المذهب الاعتزال واما
دليل الارادة فلا تعويل عندهم عليه لتجويزهم وقوع خلاف مراد
الله تعالى ومن ثم الزم المجوسي عمرو بن عبيد حين قال له لم لا تسلم
فقال له لان الله تعالى لم يرد اسلامي فقال قد اراد اسلامك لكن
الشياطين لا يتركونك فقال المجوسي فانا مع الشريك الغالب والحق
مذهب امامنا لتوسطه بين الجبر المحض النافي لقدرة العبد
وكسبه وانما هو بمنزلة الجماد وبين تفويض القدرية افعاله اليه
ومن ثم كان مذهبه لا جبر محض على الافعال ولا تفويض محض لها
اليه بل امر بينهما اي بين محضي الجبر والتفويض هو ان المؤثر
في فعل العبد مجموع اختياره وخلق الله تعالى له لا الاول فقط ليكون
قدرا ولا الثاني فقط ليكون جبرا اذ المبادي القريبة لافعاله

اختيارية

اختيارية لصدور الافعال عنه بالاختيار والقدرة والمبادي
البعيدة لافعاله اضطرارية على الاضطرار والعجز فالعبد
مضطر لعدم استقلاله وتاثير قدرته في الفعل في صورة مختار
لصدوره عنه بكسبه ومباشرته وفق قصده وداعيته كالقلم
بيد الكاتب والوتد في شق الجدار وفي الحكمة قال الحائط للوتد
لم تشقني فقال سل من يدقني وفعله اي فعل العبد واقع بقضاء الله
وقدره بمعنى خلقه وتقديره لما ثبت من انه تعالى هو الخالق جميع
الكاينات ابتداء او هو الخالق لها بوسط موجب كالقدرة والداعية
على ما ذهب اليه الامام من انه لا مخلص عما ورد باسناد الافعال
الى العباد من الايات الا التزام ان مجموعهما مؤثر في الفعل
والخالق للمجموع هو الله تعالى وبهذا الاعتبار صح الاسناد وزال
التناقض بينها وبين الايات القاطعة بان الكل بقضاء الله تعالى
وقدره وذلك مثل فقضاهن سبع سموات في يومين وقدر فيها
اقواتها والرضى به اي بالقضاء واجب مطلقا الحديث ان الله تعالى
يقول من لم يرض بقضائي ولم يصبر على بلائي ولم يشكر نعمائي فليتخذ
الها سوائي وهو عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم
العقلي مجتمعة ومجملة على سبيل الابداع والقدر عبارة عن
وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحدا بعد واحد
فيما لا يزال بشهادة وان من شيء الا عندنا خزاينه وما ننزله الا
بقدر معلوم وهذا معنى قول الفلاسفة لما كان جميع صور
الموجودات الكلية والجزئية حاصلة من حيث هي معقولة في
العالم العقلي بابداع الاول الواجب اياها وكان الجود الالهي
مقتضيا لتكميل المادة بابداع تلك الصور فيها واخراج ما فيها

معنى القضاء والقدر

بالقوة من قبول تلك الصور الى الفعل قدر بلطيف حكمته زمانا
تخرج فيه تلك الامور من القوة الى الفعل قالوا ودخول الشر
فى القضاء الالهى انما هو على سبيل التبع فان الموجود اما خير
محض كالعقول والافلاك او الخير غالب عليه كما فى هذا العالم
فان المرض وان كثر فالصحة اكثر منه ولما امتنع عقلا ايجاد ما فى هذا
العالم مبرا عن الشرور بالكلية فان المطر المخصب للبلاد يخرب
بعض الدور بالضرورة وجب فى الحكمة ايجاده لان ترك الخير
الكثير لاجل شر قليل شر كثير فدخل الشر فى القضاء وان كرهوها كان
غير مرضى ولا يجب الرضى بالمقضى به مطلقا بل ان كان واجبا كالايمان
وجب او مندوبا ندب او مباحا ابيح او مكروها كره او حراما
حرم ومنه ما استعاذ صلى الله عليه وسلم منه بقوله اللهم
انى اعوذ بك من درك الشقاء وسوء القضاء وشماتة الاعداء
فمن قضى عليه بمعصية من كفر او غيره حرم عليه الرضى به من
حيث انه كسبه ومنهى عنه ووجب من حيث انه خلق الله
تعالى وايجاده وعند المعتزلة لا يرد اى القضاء الا بمعنى الاعلام
والكتبة كما فى وقضينا الى بنى اسرائيل فى الكتاب لتفسدن فى
الارض مرتين الا امرأته قدرناها من الغابرين اى اعلمنا
بذلك وكتبناه فى اللوح المحفوظ او يرد بمعنى الالزام و
الايجاب كما فى وقضى ربك ان لا تعبدوا الا اياه نحن قدرنا
بينكم الموت ثم لا خلاف فى ذم القدرية منهم كواصل
ابن عطاء والعلاف والنظام واشياعهم لحديث لعنت
القدرية على لسان سبعين نبيا لافراطهم ومبالغتهم فى
نفى القدر خيره وشره وكثرة مدافعتهم اياه ومن ثم اى ومن اجل

افراطهم

افراطهم فى نفى كونه بتقدير الله ومشيته سموا قدرية وقولهم
مثبته اى القدر خيره وشره وكونه بتقدير الله ومشيته اولى به
اى بان يسمى قدريا قالوا لاشتهار نسبة الانسان الى ما يثبته و
يقول به كالجبرية والحنفية والشافعية لا الى ما ينفيه يكذبه
قوله صلى الله عليه وسلم القدرية مجوس هذه الامة لمشاركتهم
للمجوس فى اثبات الهين ونسبة الشرور والقبايح الى احدهما فهم
يشاركونهم فى هذه الصفة حيث جعلوا العبد خالقا لافعاله
دون الله تعالى وقوله صلى الله عليه وسلم اذا قامت القيامة نادى
مناد اين خصماء الله فتقوم القدرية لان من يعتقد انه يقدر على ما
لا يريده الله تعالى فهو الخصم لا من يفوض جميع الامور الى الله تعالى
مع ان من يضيفه اى القدر الى نفسه ويدعى كونه هو الفاعل والمقدر
هو اولى باسم القدرى ممن يضيفه الى ربه والوارد من الادلة الشاهدة
بان الكل من جميع الكاينات بمشية الله كثير نحو ما كانوا ليؤمنوا
الا ان يشاء الله فمن يرد الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام
ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا حرجا ولا ينفعكم نصحى ان
اردت ان انصح لكم ان كان الله يريد ان يغويكم ولو شاء الله لجمعهم
على الهدى فلو شاء لهديكم اجمعين اولئك الذين لم يرد الله ان يطهر قلوبهم
انما يريد الله ان يعذبهم بها فى الحيوة الدنيا وتزهق انفسهم وهم
كافرون انك لا تهدى من احببت ولكن الله يهدى من يشاء والله يدعوا
الى دار السلام ويهدى من يشاء الى صراط مستقيم حتى اشتهر سلفا
وخلفا وتلقته الامة بالقبول وصار كالمثل قوله صلى الله عليه وسلم
ما شاء الله كان وما لم يشاء لم يكن ومن ثم قال امامنا الشافعى رضى الله تعالى عنه
ما شيت كان وان لم اشا   وما شيت ان لم تشا لم تكن

خلقت العباد لما قد علمت   ففي العلم يجري الفتى والمسن
فمنهم شقي ومنهم سعيد   ومنهم قبيح ومنهم حسن
ومنهم غني ومنهم فقير   وكل باعماله مرتهن
على ذا مننت وهذا خذلت   وهذا اعنت وذا لم تعن

كيف لا يكون الكل بمشيته تعالى وهو خالق له اى للكل وحده بلا اكراه لما ثبت من اسناد جميع الحوادث اليه ابتداء ومقدور له واذ كان خالقا له بلا اكراه فهو مريده بالضرورة اذ لا بد لاختصاص بعضه بالوقوع في وقت مخصوص من مخصص ومرجح لاحد طرفي الفعل والترك هو الارادة وعالم بعدم وقوع ما لا يقع فيكون وقوعه مستحيلا فلا يريده اذ لو اراده فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا او لا يقع فيلزم عجزه اذ لو اراده فاما ان يقع فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلا او لا يقع فيلزم عجزه وقصوره عن تحقق مراده ولا يتصور من العالم باستحالة شيء صفة مرجحة لاحد طرفيه ولا يعترض بان متعلق المصلحة قد يكون مرادا وان علم وقوعه لانه تمنى لا ارادة اذ هي صفة شانها الترجيح والتخصيص متعلقة بكل كائن غير متعلقة بما ليس بكائن بمعنى ان كل كائن مراد له وما ليس بكائن غير مراد له هذا مذهب اهل الحق ثم منهم من منع التفصيل فلا يقال انه تعالى يريد الكفر والفسق والظلم كما لا يقال في الخلق خالق القاذورات والقردة والخنازير وجزم المعتزلة بانه تعالى انما يريد المامور به ولا يريد المنهي عنه ففعل العبد عندهم ان كان واجبا فهو تعالى يريد وقوعه ويكره تركه والحرام عكسه واما المباح وفعل غير المكلف فلا يتعلق بهما ارادة ولا كراهة فلا يريد من افعال عبده القبائح بل انما يريد ضدها فيريد من الكافر الايمان ومن الفاسق الطاعة وان لم يقع شيء منهما الا الكفر والفسق

امتناع

وتعرض بان خلاف المعلوم مقدور له في نفسه واذ كان يتعلق المصلحة يجوز ان يكون مرادا وان علم انه لا يقع اللهم ويجب ان يقال فانها الصفة التي من شانها التخصيص والترجيح اصل النسخ

او منه وانما يريد وقوعه ولا يكره تركه والمكروه عكسه صح

وان وقعا

وان وقعا فجعلوا اكثر ما يجري ويقع من العباد في ملكه خلاف مراده وهو اخس لا يصير عليه لئيم منهم قالوا اذ ارادة القبيح قبيحة وهو تعالى منزه عنها قلنا لا قبيح منه تعالى اذ فعله كله حسن وقد قيل

ويقبح من سواك الفعل عندي   فتفعله فيحسن منك ذاكا

غاية الامر انه قد يخفى علينا وجه حسنه والعقاب على ما اريد ظلم يتعالى سبحانه عنه ومنع بانه تصرف في ملكه والامر بما لا يراد والنهي عما يراد سفه يتبارك سبحانه عنه ورد بالمنع فان الامر قد لا يكون غرضه الاتيان بالمامور به كالسيد يامر عبده امتحانا هل يطيعه ام لا فانه لا يريد شيئا من طاعته وعصيانه او اعتذارا عن ضربه بانه لا يطيعه فانه يريد منه عصيانه وكالمكره على الامر بذهب ماله والارادة تستلزم الامر والرضى والمحبة فلو كان الله تعالى مريدا للقبائح كالكفر لكان طاعة فيكون مامورا به ولكان قضاء يجب الرضى به ورد الاول بالمنع والطاعة انما هي موافقة الامر والثاني بان الكفر مقضي لا قضاء ووجوب الرضى انما هو بالقضاء الذي هو عبارة عن الحكم والخلق والايجاد دون المقضي ودعوى كون المراد بالقضاء الذي يجب الرضى به هو المقضي من بوارق النوائب وطوارق النوائب لا الصفة الذاتية لله تعالى بهت وتمويه وكله اى ما زعمه المعتزلة مما جزموا به وتمسكوا به له من العقليات فاسد مردود بما مر وما احتجوا به لمذهبهم من نص مما ورد من الايات شاهد لنفي ارادته لها اى ارادة الله تعالى للقبائح والتوبيخ والرد على من يقول بانه تعالى يريدها مثل وما الله يريد ظلما للعالمين وما الله يريد ظلما للعباد فانه يدل على انه تعالى لا يريد منهم ظلم بعضهم لبعض مع انه كائن بلا ريب فبعض

الكاينات ليس مرادا له تعالى قلنا انما يدل على انه لا يريد ظلمه لهم
بشهادة ايمة اللغة بان قولك مثلا لا اريد ظلما لك معناه لا اريد
ظلمك لا ظلم بعضهم لبعض فانه كاين و مراد له بخلاف ظلمه لهم
فانه ليس مرادا له ولا كاينا فالاتيان نفي الظلم بنفي لازمه و هو الارادة
اذ ما يفعله المختار القادر لا يكون الا مرادا على انه تعالى لا يتصور
منه ظلم اذ ما يفعله بهم تصرف في ملكه فكيف يكون ظلما ومثل
والله لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر مع انهما كاينان و المحبة
والرضى هما الارادة فهما ليسا بمرادين قلنا هما ارادة خاصة
وهي ما لا يترتب عليه اعتراض ولا تبعة ولا مواخذة ونفي الخاص
لا يستلزم نفي العام فهو تعالى يريدهما ويخلقهما ومع هذا
يبغضهما وينهى عنهما و يعاقب عليهما ولا يحبهما ولا يرضاهما
فالمحبة والرضى اعني ما لا يترتب عليه اعتراض مغاير للارادة وهذا
وامثاله مما احتجوا به من الايات معارض بادلتنا على المقصود
ولو شاء الله لجمعهم على الهدى ان لو يشاء الله لهدى الناس جميعا
ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ورده تعالى جواب لما زعمه المعتزلة
من ان الله تعالى لو كان يريد القبايح لما رد على من قال من المشركين
لو شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا ولا حرمنا من شئ معتذرين عن
ارتكابهم الاشراك وتحريم ما احل الله فلم ينفعهم عذرهم بل
ذمهم واباهم ووبخهم على ادعائهم الكفر بمشيته تعالى وحكم بانهم
يتبعون الظن وانه كذب صريح قلنا ليس كما زعمتم وانما رد عليهم
ذلك لانهم قالوه استهزاء وسخرية بالنبي صلى الله عليه وسلم
ودفعا لدعوته وتعليلا لعدم اجابته وانقياده لا تفويضا
للكاينات الى مشيته تعالى ومن ثم اي ومن اجل انهم قالوه

على وجه

على وجه الاستهزاء والسخرية جعلهم مكذبين بقوله كذلك
كذب الذين من قبلهم وذمهم بالتكذيب لقصدهم به تكذيب
النبي صلى الله عليه وسلم في وجوب طاعته ومتابعته لا كاذبين
لانه في نفسه كلام حق وقول صدق ارادوا به باطلا ومن ثم
ايضا نفى مشيته هدايتهم اخر الاية فقال فلو شاء لهداكم اجمعين
اشارة الى صدق مقالهم في نفسه وفساد غرضهم وازالة
وهم المعتزلة الذي ذهبوا اليه وبه ينفسخ حجتهم وشبهة محجتهم
وكذلك جوابا عما زعمه المعتزلة من ان مكروها في قوله تعالى كل ذلك
كان سيئه عند ربك مكروها يدل على ان ما كان منهيا عنه فانه
يكون مكروها عند الله تعالى فلا يكون مرادا له حذرا من
لزوم المحال لان الكراهة ضد الارادة قلنا بعد تسليم كونه
عبارة عن المنهيات المشار اليها اريد انها مكروهة بين الناس
ومنكرة لهم في مجاري عاداتهم لا عند الله تعالى فعند ربك
ليس ظرفا لمكروها او هو ظرف له واريد ما قابل المرضي من المبغوض
فيكون مرادا له تعالى للقياس القاطع بان جميع الحوادث واقعة بارادته
تعالى لا ما لا يقابل المراد فلا يكون مرادا حذرا من لزوم المحال وحسن
الشيء وقبحه لا نزاع في ان كلا منهما بمعنى صفة الكمال والنقص
كحسن العلم وقبح الجهل وبمعنى ملايمة الطبع ومنافرته كحسن العدل
وقبح الظلم عقلي بل كما يستحق المدح او الذم في نظر العقل ومجاري
العادات فانه يدركه ويحكم به سواء ورد به الشرع ام لا و
انما النزاع فيهما عند الله تعالى بمعنى ترتب المدح او الذم على
الفعل واستحقاق فاعله في حكم الله تعالى عاجلا والثواب والعقاب
اجلا فعندنا كل منهما شرعي بمعنى نص عليه الشارع او على دليله

الحسن والقبح

فلا يحكم به الا الشرع ولا يوخذ الا منه ولا يدرك الا به و
ذلك لا ينافى العفو ومن ثم قالوا كونه متعلق العقاب ولم يقولوا
كونه بحيث يعاقب عليه فلا حكم للعقل بان الفعل حسن او قبيح
عند الله تعالى بل ما ورد الامر به فحسن وما ورد النهى عنه
فقبيح من غير ان يكون الفعل حسنا او قبيحا لذاته او لصفة من
صفاته حتى لو امر بما نهى عنه صار حسنا او نهى عما امر به صار
قبيحا لان الافعال كلها سواء ليس منها شئ فى نفسه بحيث يقتضى
مدح فاعله وثوابه ولا ذمه وعقابه وانما صارت كذلك بامر
الشرع بها ونهيه عنها ومبنى هذا على كون الكلام فى العباد ومن
ثم فسر الحسن بما امر به والقبيح بما نهى عنه واما افعاله تعالى
فلا قبيح بالنسبة اليها بل كلها حسنة على نهج الصواب لانه
المالك على الاطلاق يفعل ما يشاء لا علة لصنعه ولا غاية
لفعله وذلك لان الحسن قد يفسر بما ليس بمنهى عنه فهى كلها
حسنة بهذا وبمعنى صفة الكمال واما بمعنى كون الفعل يترتب
عليه المدح والثواب فهو تعالى منزه عنه وفى دخول المباح فى
حد الحسن بما امر به نظر اذ لا نزاع فى كونه ليس مامورا به ولا
يترتب عليه مدح ولا ثواب والاوضح ان يقال القبيح ما نهى
عنه والحسن بخلافه ليتناوله وفعل الله تعالى وانما جعلا من
افعاله تعالى مع انها لا تتصف بحسن ولا قبح بالمعنى الذى ذكروا عنى
المامور به والمنهى عنه نظرا الى انها بخلقه وايجاده ومن اثار
فعله ولو كان حسن الشئ او قبحه لذاته لما تخلف عنه لان ما
بالذات او بواسطة لازمها لا يزول عنها واللازم اعنى عدم
زواله عنها بط كقبح الكذب فانه قد يزول فيما تعين له الكذب

كالانقاذ

كالانقاذ نبى من ظالم بل يجب ويذم تاركه قطعا ويتصف الكذب بغاية
الحسن وكذا كل شئ يجب تارة ويحرم اخرى كالقتل والضرب حدا او ظلما
ولا يعترض بان الكذب فيما ذكر باق على قبحه لكن ترك الانقاذ اقبح
منه فلزم ارتكاب اقلهما قبحا تخلصا من ارتكاب اقبحهما فالواجب
الحسن هو الانقاذ لا الكذب وهذا اذا لم يمكن التخلص بالتعريض
والا ففى المعاريض مندوحة عن الكذب لرده بان هذا الكذب لما
تعين سببا وطريقا الى الانقاذ بحيث لا يحصل بغيره من المعاريض
وغيرها صار واجبا فكان سببا واما القتل والضرب حدا فامرهما
غنى عن البيان ولكون العبد لا يستقل بفعله لما مر من ان الخالق له
هو الله تعالى فلو كان حسنه وقبحه بالعقل لزم ان لا يكون حسنا
ولا قبيحا عقلا اذ لعدم استقلاله يكون فعله اما اضطراريا
او اتفاقيا ولا شئ منهما بحسن ولا قبيح عقلا اما الكبرى فبالاتفاق
لفقد الاختيار واما الصغرى فلان العبد ان لم يتمكن من الترك
فذاك جبر لوجوب الفعل وامتناع الترك وان تمكن منه ولم يتوقف
فعله على مرجح بل صدر عنه تارة ولم يصدر اخرى كان اتفاقيا
وان توقف على مرجح فان كان من العبد نقل الكلام اليه وتسلسل
وان لم يكن منه ولم يجب الفعل بل صح الصدور واللاصدور عاد
الترديد ولزم المحذور وان وجب فالفعل اضطرارى والعبد
مجبور واعترضوا بان المرجح هو الارادة التى شانها الترجيح والتخصيص
وصدور الفعل معه عندنا على سبيل الصحة دون الوجوب الا عند
ابى الحسين ولو سلم فالوجوب بالاختيار لا ينافى الاختيار ولا يوجب
الاضطرار المنافى للحسن وصحة التكليف واجيب بانه قد ثبت بالدليل
لزوم الانتهاء الى مرجح لا يكون من العبد ويجب معه الفعل ويبطل

استقلالا له ومثله لا يحسن ولا يقبح ولا يصح التكليف به عندهم
والمعتزلة جزموا بان كلا من حسن الشئ وقبحه عقلى اى يدرك العقل
ما فيه من مصلحة او مفسدة يتبعها عند الله تعالى حسنه وقبحه
ويحكم به ضرورة كحسن العدل والاحسان وقبح الظلم والعدوان
او نظرا كحسن الكذب النافع وقبح الصدق الضار او اعانة للعقل من
الشرع كحسن صوم اول ايام شهر شوال الصوم اخر ايام شهر رمضان
مما لا سبيل له اليه الا بكشف الشرع عن حسنه وقبحه ولان من
استوى فى تحصيل غرضه الصدق والكذب والانقاذ والهلاك
بحيث لا مرجح اصلا من نفع وغرض ولو مدحا وثنا ولا علم وورود
الشرع بتحسين الصدق والانقاذ وتقبيح الكذب والاهلاك
فانه يرغب فى ايثار الصدق والانقاذ عند الاستواء على الكذب
والاهلاك وذلك كله مما اتفق عليه العقلاء حتى من لا يتدين
بدين ولا يقول بشرع كالبراهمة والدهرية وبالغوا فيه حتى استقبحوا
ذبح الحيوانات فلولا ان حسنه وقبحه ذاتى عقلى ضرورى يدرك بالعقل
لما اثره قلنا جوابا عن الاول ما ذكروه من كون حسنه وقبحه ذاتيا
عقليا ضروريا غير المعنى المتنازع فيه وهو كونه متعلق المدح والذم
عند الله تعالى واستحقاق الثواب والعقاب واما هو فبمعنى ملايمة
غرض العامة وطباعهم وعدمها او متعلق المدح والذم فى مجارى
العقول والعادات فبطل اعتراضهم بانا نعنى بالحسن ما ليس لفعله
مدخل فى استحقاق الذم وبالقبح خلافه واما اعتراضهم بان ثبوت
المدح والذم واستحقاق الثواب والعقاب فى الشاهد قياسا
فضعيف كيف وغير المتشرع ربما لا يقول بالدار الاخرة والثواب
والعقاب وعن الثانى الايثار للصدق انما هو لما ذكر وثبت فى الفرض

من كونه

من كونه هو الملايم لغرض العامة ومصلحة العالم مع كون الصدق
ممدوحا والكذب مذموما عند العقلاء فى مذهبكم بحكم العقل
عند الله تعالى ولا يلزم من فرض الاستواء تحققه فايثار الصدق
انما هو لملايمته لتلك المصلحة لا لكونه حسنا فى نفسه واما ايثار
انقاذ من اشرف على الهلاك فلرقة الجنسية التى جبلت عليها الطبيعة
فكانه يتصور اشرافه عليه لنفسه فيجره استحسان ذلك الفعل من غيره
فى حق نفسه الى استحسانه من نفسه فى حق غيره وبالجملة لا نم ان ايثار
الصدق والانقاذ عند من لا يعلم استقرار الشرايع على حسنهما انما
هو لحسنهما عند الله تعالى على ما هو المتنازع فيه بل لامر اخر هذا وقد
جعل بعض اصحابنا جواز التكليف بالمحال وعدم تعليل افعال الله تعالى
بالاغراض وبطلان القول بانه تعالى يقبح منه شئ او يجب عليه فعل
او ترك من فروع مسئلة الحسن والقبح لتعويل المخالف فى ذلك
على ان تكليف ما لا يطاق سفه والفعل الخالى عن الغرض فيما شانه ذلك
عبث وكلاهما قبيح لا يليق بالحكمة فيجب عليه تركه وانت خبير بانه تعالى
لا وجوب عليه كما لا وجوب عنه ولا استقباح ولم يثبت عن
الشيخ تصريح بجوازه بل نسب اليه لاصلين هما انه لا تاثير لقدرة
العبد فى افعاله بل هى مخلوقة لله تعالى ابتدا وان القدرة مع الفعل
لا قبله والتكليف قبله لا معه لانه استدعاء له فلا يتصور الا بعده
والمحال اما ممتنع لذاته عقلا وعادة كجعل القديم حادثا وعكسه
وجمع الضدين او ممتنع لغيره بان يكون ممكنا فى نفسه ولا يجوز
ان يقع متعلقا لقدرة العبد اما عقلا لوجود مانع كعلم الله تعالى
بعدم وقوعه او عادة لانتفا شرط كقدرة الزمن على المشى ثم ادنى
مراتبه ما امتنع لغيره عقلا واقصاها ما امتنع لذاته عقلا وعادة

تحقيق نكته

واوسطها ما امتنع لغيره عادة ولا خلاف في وقوع التكليف بما امتنع
لوجود مانع كعلم الله تعالى بانه لا يقع فضلا عن جوازه كايمان من
علم انه لا يؤمن فانه تعالى كلف الثقلين بالايمان واخبر بان اكثرهم لا يؤمنون
بقوله وما اكثر الناس ولو حرصت بمؤمنين فامتنع ايمان اكثرهم لعلمه
تعالى واخباره وارادته عدم وقوعه فهو مما امتنع لغيره عقلا كايمان
من ورد فيه انه لا يؤمن كابي جهل فانه ممن اخبر الله تعالى بعدم وقوع
ايمانه وكلما اخبر الله تعالى بعدم وقوعه فالعقل يحكم بانه لا يجوز
ان يقع والا لزم امكان كذبه تعالى وهو مح وامكان المح مح والاكثر
ان هذه المرتبة مما يطاق بناء على ان لقدرة العبد تاثيرا في فعله
بمعنى انه قادر على القصد اليه باختياره وان لم يخلق الله تعالى
الفعل عقب قصده ولا معنى لتاثيره في فعله الا هذا على ما مر في
تحقيق التوسط بين الجبر والقدر وجعلها الشيخ من المح لاستلزامها
المح وهو انقلاب علمه جهلا او وقوع الكذب في اخباره فايمان من اخبر
انه لا يؤمن كابي لهب مح فهو تكليف بما لا يطاق واجيب بان علمه تعالى
بعدم وقوعه لا يخرجه عن كونه ممكنا اي عن كونه مقدورا ومختارا له
بمعنى تعلق قدرته بالقصد اليه وان لم يحدث الفعل عقب قصده
وانما فسر الايمان بكونه مقدورا لان المراد به الامكان بالفعل وهو
محل النزاع وهو كونه مقدورا ومختارا واما الامكان الذاتي فباق لا نزاع
فيه لعدم منافاته للامتناع بالغير ولا خلاف في عدمه اي
وقوع التكليف بما امتنع لذاته عقلا وعادة كاعدام القديم
اتفاقا وجوز التكليف به عند بعض اصحابنا اختبارا للمكلف هل
يمتثل فيتهيؤ للفعل فيثاب ولا فيعاقب كالممكن في نفسه الممتنع لغيره
عادة فانه عندنا يجوز التكليف به بمعنى طلب تحقيق الفعل والاتيان به

واستحقاق

واستحقاق تاركه العقاب لا طلبه تعجيزا واظهار عدم الاقتدار على الفعل
كما في التحدي بمعارضة القرآن فانه تكليف تعجيز لا تكليف تحقيق
فجوازه لانتفاء القبح العقلي عندنا فانه تعالى لا يقبح منه شيء وان منع
عند الماتريدية كالمعتزلة جواز التكليف بهما لان استدعاء تحصيلها
واستدعاء حصول ما يمتنع حصوله سفه لا يليق بالحكيم بناء على
الحسن والقبح العقليين ولامتناع وقوعه بنحو لا يكلف الله نفسا
الا وسعها لا فائدة في طلبه لانه غير مستطاع قلنا فائدته الاختبار
على ما مر ونحو الاية انما ينفي الوقوع لا الجواز كما مر ولا يقع متعلقا
لقدرة العبد اصلا كخلق الجسم او عادة لفقد شرط كقدرة
الزمن على المشي حين هو زمن بحكم الاستقراء بشهادة لا يكلف الله
نفسا الا وسعها وما جعل عليكم في الدين من حرج فانه انما ينفي
الوقوع لا الجواز ومنا من قال كابي محمد الجويني كما حكاه عنه ولده
امام الحرمين بتكليف من جاء في حقه انه لا يؤمن نحو إِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا سَوَاءٌ
عَلَيْهِمْ أَأَنْذَرْتَهُمْ أَمْ لَمْ تُنْذِرْهُمْ لَا يُؤْمِنُونَ كابي جهل بالايمان بجميع ما
ورد اي بتصديق النبي صلى الله عليه وسلم بجميع ما جاء به عن الله
تعالى مما ورد ومنه اي ومن ما ورد انه لا يؤمن اي لا يصدقه في شيء
منه تكليف بجميع نقيضين لانه كلف بتصديقه صلى الله عليه وسلم
في خبره عن الله تعالى بانه لا يصدقه في شيء مما جاء به عنه فهو لم يجمع
الوجود والعدم لاشتماله على وجود الايمان بشيء منه ونفيه
بجميعه فهو مما امتنع لذاته قلنا ما ذكر لا يدل على انما كلف به هو الجمع
بل انما كلف بتحصيله اي الايمان لانه ممكن في نفسه مقدور له بحسب
اصله ممتنع لعلمه تعالى وارادته واخباره بانه لا يؤمن فتكليفه به
مما امتنع لغيره واما الجواب بانه لم يقصد ابلاغ ذلك له حتى

يكلف بتصديقه صلى الله عليه وسلم فيه وانما قصد ابلاغ غيره
والاعلام به لليأس من ايمانه فدعوى بلا بينة هذا واذا ترتب
على فعل اثر فهو من حيث انه نتيجة وثمرة له يسمى فايدة له ومن حيث
انه على طرفه ونهايته يسمى غاية فعلية له فالفايدة والغاية متحدان
ذاتا مختلفان اعتبارا ثم الاثر المسمى بهما ان كان سببا لاقدام الفاعل
عليه سمى بالقياس الى فاعله مقصودا وغرضا وبالقياس الى الفعل
علة غائية فالغرض والعلة الغائية متحدان ذاتا مختلفان اعتبارا
وان لم يكن سببا لاقدامه ففايدة وغاية فالغاية اعم من العلة
الغائية فافعال الله تعالى وان ترتب عليها حكم ومصالح لا تحصى
لا تعلل افعاله تعالى كما ذهب اليه الشيخ واتباعه كالفلاسفة بغرض
من الاغراض بمعنى انه يمتنع ان يكون شئ منها معللا به على معنى عموم
السلب ولزوم النفى لان فعله لو كان لغرض من تحصيل مصلحة
ودفع مفسدة لكان ناقصا فى ذاته مستكملا بتحصيله مستفيدا
لتلك الاصلحية مستكملا بها ناقصا بدونها ولو كان شئ من الممكنات
غرضا لفعله تعالى لما حصل بخلقه ابتدا بل بواسطة ذلك الفعل
وتبعيته وذلك معنى الغرض واللازم باطل لما ثبت من استناد جميع
الكائنات اليه تعالى ابتدا من غير ان يكون بعضها اولى بالغرضية والتبعية
من بعض وما عللت به افعاله وترتب عليها من حكم ومصالح سيما
شرعية الاحكام كايجاب الحدود والكفارات وتحريم المنكرات
فليس شئ منها سببا باعثا على اقدامه ولا علة مقتضية لفاعليته
فلا يكون غرضا له ولا علة غائية لفعله حتى يلزم كماله بها بل كماله فى
ذاته وصفاته يقتضى كمالية فى فاعليته وافعاله وكمالية افعاله
يقتضى ان يترتب عليها حكم ومصالح هى ثمرات وغايات ومنافع

لا تعلل افعاله بغرض صح

واثارها

واثارها راجعة لعباده تابعة لمصالحهم فضلا منه ونعمة عليهم
لا عللا غائية لافعاله فليس شئ منها عبثا اى خاليا عن حكمة ومصلحة
ولا سبيل للنقصان والاستكمال الى عظمة جلاله وكبرياء جماله وما ورد
مما يوهم كونها معللة بالاغراض مثل فبظلم من الذين هادوا حرمنا عليهم
طيبات احلت فلما قضى زيد منها وطرا زوجناكها لكيلا يكون على المؤمنين
حرج فى ازواج ادعيائهم وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون
فمحمول على ما مر من كونها غايات وثمرات مترتبة عليها راجعة الى عباده
لا اغراضا وعللا غائية لها وقال المعتزلة يجب كون افعاله تعالى معللة
بالاغراض ذهابا الى ان خلوها عن غرض عبث وهو قبيح يجب تنزيهه
تعالى عنه فلا بد فيها من غرض يعود الى غيره نفيا للعبث والنقص ومن قال
بناء على شهرة ظواهرها بعضها معلل بحكم ومصالح بمعنى انه ليس بلازم
فى كل فعل على معنى سلب العموم ونفى اللزوم اذ لا بد من الانتهاء الى ما لا يكون
غرضا قطعا للسلسلة وايضا لا يعقل فى تخليده تعالى الكفار فى النار
نفع له ولا لغيره فقد غفل عما حكمت به الافكار بشهادة الانظار او اراد
ما يناسب افهام العامة جريا على مقتضى ان امرنا ان نخاطب الناس بما يفهمون
والغرض بالتكليف وهو الزام افعال شاقة التعريض للثواب الموعود اى
جعل المكلف فى معرضه متمكنا منه فى الاخرة وهو منافع كثيرة دائمة
خالصة مع سرور مقرونة بتعظيم وتكريم وذلك بدون استحقاق
قبيح لانه تعالى لما اراد ان يعطى عباده منافع دائمة مقرونة باجلال
واكرام ولم يحسن عقلا ان يتفضل عليهم ابتدا بلا استحقاق كلفهم
ما يستحقون به ذلك ولا ريب فى ان للافعال والتروك الشاقة تاثيرا
فى اثبات الاستحقاق لما ورد من النصوص الشاهدة بترتب الثواب
واستحقاق التعظيم على تلك الافعال والتروك مثل ومن يطع الله ورسوله

يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله وتلك الجنة
التي اورثتموها بما كنتم تعملون من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو
مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا
يعملون مع ان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم
انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا وان الاضرار
بالعبث على الرشاق بطريق الاستعلاء بحيث لو خولف لترتب
عليه العقاب بلا استحقاق للمكلف ولا نفع لله تعالى لتعاليه عنه
ظلم يستحيل عليه تعالى فالتعريض له اى للثواب والتمكين من اكتساب
السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت
الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره قالوا واما ما
تفضل به من النعم في الدنيا فليس بدون استحقاق قبيحا كما لا يعد
قبيحا عطاء الملك لفقير مالا كثيرا بل يعد جودا واغناء له وتبعيدا
له عن ساحة الفقر والهوان وعورض ما ذكره المعتزلة من غرض
التكليف هو التعريض للثواب بما في تكليف الكافر والفاسق من تعريضه
للعقاب للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب
له عليه نفع بل استحقاق عقاب دايم وان كان مسببا عن سوء
اختياره ولولا التكليف لم يستحق عقابا وايقاعا في الهلاك
الدايم ولا خفاء في ان تكليفه لغرض التعريض للثواب والتمكين
منه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسبه واجاب بعض المعتزلة
بان لنا اصلا جليلا يحل به ذلك ونحوه هو ان العقل قد يستقبح
شيئا في بادي نظره مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد
الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر صلى الله وسلم عليهما
من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في ضرب الانسان ولده او عبده

للتاديب

للتاديب والزجر عن المنكرات وعليه يحمل كلما لا يدرك فيه جهة
حسن من افعال الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى اني اعلم ما لا
تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلقه ادم صلى الله عليه وسلم
وبه ظهر حسن خلقه المؤذيات وابليس وذريته وابقائه
ولو تأملوا وجدوا هذا الاصل عليهم لا لهم مع انا لا نم ان
الثواب لا يحسن بدون استحقاق اما على قولنا بانه لا يقبح من الله
تعالى شيء فقط واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة
منفعة الغير بلا ضرر للمفيد ولا للغير محض عدل وحكمة وغلطهم
انما نشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل من الاعمال
وبين كون المنعم به لايقا بالمنعم عليه فان ما لا ينبغي كتعليم البهايم
لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم لغير
من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في انه انما يكون على تقدير
التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر
ونهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق
ضرر لغيره ولا نم ايضا ان ترتب الثواب على الاعمال يدل على ان
لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق فان الثواب قد يكون فضلا من الله
تعالى ذا ترامع الاعمال كيف وجميعها لا يفي بشكر قليل مما افاض
من النعم وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان ممن امن
فمات في الحال لو لم يكن بشهادة لن يدخل احد منكم الجنة
بعمله وهذا الحديث لا ينافي ما ورد موذنا بان دخولها
يكون بالعمل مثل وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون
لان العمل نفسه لا يستحق به احد دخولها لولا انه تعالى جعله

يدخله جنات تجري من تحتها الانهار ثوابا من عند الله وتلك الجنة
التي اورثتموها بما كنتم تعملون من عمل صالحا من ذكر او انثى وهو
مؤمن فلنحيينه حيوة طيبة ولنجزينهم اجرهم باحسن ما كانوا
يعملون نعم ان الخالي عن الغرض عبث لا يصدر عن الحكيم افحسبتم
انما خلقناكم عبثا ولا غرض سوى ذلك اجماعا وان الاضرار
بالعبث على ارشاق بطريق الاستعلا بحيث لو خولف لترتب
عليه العقاب بلا استحقاق للمكلف ولا نفع لله تعالى لتعاليه عنه
ظلم يستحيل عليه تعالى فالتعريض له اي للثواب والتمكين من اكتساب
السعادة الابدية هي الجهة المحسنة للتكليف ولا يبطل حسنه بتفويت
الكافر والفاسق ذلك على نفسه بسوء اختياره قالوا واما ما
تفضل به من النعم في الدنيا فليس بدون استحقاق قبيحا كما لا يعد
قبيحا عطاء ملك لفقير مالا كثيرا بل يعد جودا واغناء له وتبعيدا
له عن ساحة الفقر والهوان وعورض ما ذكره المعتزلة من غرض
التكليف هو التعريض للثواب بما في تكليف الكافر والفاسق من تعريضه
للعقاب للقطع بانه اضرار من جهة انه الزام افعال شاقة لا يترتب
له عليه نفع بل استحقاق عقاب دايم وان كان مسببا عن سوء
اختياره ولولا التكليف لم يستحق عقابا وايقاعا في الهلاك
الدايم ولا خفاء في ان تكليفه لغرض التعريض للثواب والتمكين
منه انما يحسن اذا لم يعلم قطعا انه لا يكتسبه واجاب بعض المعتزلة
بان لنا اصلا جليلا يتحل به ذلك ونحوه هو ان العقل قد يستقبح
شيئا في بادي نظره مع ان فيه حكما ومصالح اذا ظهرت عاد
الاستقباح استحسانا كما في قصة موسى مع الخضر صلى الله وسلم عليهما
من خرق السفينة وقتل الغلام وكما في ضرب الانسان ولده او عبده

للتاديب

للتاديب والزجر عن المنكرات وعليه يحمل كلما لا يدرك فيه جهة
حسن من افعال الله تعالى واليه الاشارة بقوله تعالى اني اعلم ما لا
تعلمون حيث تعجب الملائكة من خلقه ادم صلى الله عليه وسلم
وبه ظهر حسن خلقه المؤذيات وابليس وذريته وابقائه
ولو تأملوا وجدوا هذا الاصل عليهم لا لهم مع انا لا نم ان
الثواب لا يحسن بدون استحقاق اما على قولنا بانه لا يقبح من الله
تعالى شيء فظ واما على التنزل والقول بالقبح العقلي فلان افادة
منفعة الغير بلا ضرر للمفيد ولا للغير محض عدل وحكمة وغلطهم
انما نشاء من عدم التفرقة بين الاستحقاق الحاصل من الاعمال
وبين كون المنعم به لايقا بالمنعم عليه فان ما لا ينبغي كتعليم البهايم
لا يعد جودا ولا يستحسن عقلا فتوهموا ان ايصال النعم لغير
من عمل الصالحات من هذا القبيل ولا خفاء في انه انما يكون على تقدير
التكليف واما على تقدير عدمه وكون الانسان غير مكلف بامر
ونهي فكيف يتصور قبح افاضة سرور دائم عليه من غير لحوق
ضرر لغيره ولا نم ايضا ان ترتب الثواب على الاعمال يدل على ان
لها تاثيرا في اثبات الاستحقاق فان الثواب قد يكون فضلا من الله
تعالى ذا رامع الاعمال كيف وجميعها لا يفي بشكر قليل مما افاض
من النعم وكيف يعقل استحقاق ما لا عين رات ولا اذن سمعت
ولا خطر على قلب بشر بمجرد تصديق القلب واللسان ممن امن
فمات في الحال لو لم يكن بشهادة لن يدخل احد منكم الجنة
بعمله وهذا الحديث لا ينافي ما ورد موذنا بان دخولها
يكون بالعمل مثل وتلك الجنة التي اورثتموها بما كنتم تعملون
لان العمل نفسه لا يستحق به احد دخولها لولا انه تعالى جعله

تفاريع الافعال من الهدى والضلال والارزاق والآجال

بفضله جعله سببا له او هو اى الله تعالى وتقدس المالك يتصرف
فى خالص ملكه كيف يشاء فلا ظلم منه تعالى لان الاضرار بمثل تلك المنافع
محض العدل سيما ممن له ولاية الربوبية فاذا امكن التعريض له بدون
تلك المشاق كان التكليف بها عاريا عن الغرض ولو سلم لزوم الغرض
فلا نسلم ان الاجماع على انه لا غرض سوى ما ذكرتم فقد يكون الغرض
ابتلاء واختبار المكلف ايمتثل فيثاب ولا فيعاقب ويكون الغرض
شكر النعمائه تعالى او يكون الغرض امرا لا يعلم مما لا تهتدى اليه العقول
من حكم ومصالح لا تحصى تفاريع الافعال من الهدى
والضلال والارزاق والاجال مما جرت العادة بذكره عقب مسئلة
الاعمال لابتنائه على انه تعالى هو الخالق لكل شئ وحده وانه تعالى
لا قبيح فى فعله وان قبح المخلوق ثم الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء
اى وجدان طريق موصل الى المط ويقابله الضلال اى فقدان طريق
موصل وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على طريق موصل والاشارة
اليه ويقابله الاضلال بمعنى الدلالة على خلافه كاضله عن الطريق
وقد تستعمل الهداية فى معنى الدعوة الى الحق كما فى وانك لتهدى
الى صراط مستقيم واما ثمود فهديناهم اى دعوناهم الى طريق الحق
فاستحبوا العمى على الهدى اى على الاهتداء وبمعنى الابانة كما فى سيهديهم
ويصلح بالهم وقيل معناه الارشاد فى الاخرة الى طريق الجنة والاضلال
بمعنى الاضاعة والاهلاك كما فى فلن يضل اعمالهم اذا اضللنا فى الارض
اى هلكنا وقد يسند الى الاسباب كما فى ان هذا القرآن يهدى
للتى هى اقوم رب انهن اضللن كثيرا من الناس وليس فى هذا كبير فائدة
وانما الخلاف فيما قد ورد من الايات مما فيه نسبة الهداية والاضلال
والختم والطبع والكن على قلوب الكفرة والمد فى طغيانهم يعمهون

الى الله

الى الله تعالى فى نحو والله يدعوا الى دار السلام ويهدى من يشاء الى
صراط مستقيم ولكن الله يهدى من يشاء فمن يرد الله ان يهديه يشرح
صدره للاسلام ومن يرد ان يضله يجعل صدره ضيقا من يهد الله
فهو المهتدى ومن يضلل فاولئك هم الخاسرون ان هى الا فتنتك تضل بها
من تشاء وتهدى من تشاء يضل به كثيرا ويهدى به كثيرا ختم الله على
قلوبهم اى طبع عليها بل طبع الله عليها بكفرهم وجعلنا على قلوبهم اكنة
اى اغطية ويمدهم فى طغيانهم يعمهون اى يمهلهم فى غلوهم فى كفرهم
يتحيرون فعندنا اهل الحق هى بمعنى خلق الاهتداء والايمان وبمعنى
خلق الضلال والكفر لما مر من انه تعالى هو الخالق وحده واللطف والتوفيق
اى كما قال امام الحرمين العصمة خلق قدرة الطاعة وهذا هو المناسب
للوضع اللغوى اذ هو الموافقة على الطاعة وخلق القدرة عليها
يحصل بتهيئ الموافقة وقال امام الحرمين التوفيق خلق القدرة
عليها اذ لا تاثير لها وضدهما الخذلان فهو خلق قدرة المعصية
او خلق المعصية قال امام الحرمين فان عممت العصمة كانت توفيقا
عاما او خصصت كانت توفيقا خاصا ثم الموفق لا يعصى اذ لا قدرة
له على المعصية وعكسه وهو مبنى على ان القدرة مع الفعل وليست
نسبته الى الطرفين على السواء او كما قال بعض اصحابنا العصمة ان
لا يخلق الله تعالى فى العبد ذنبا او كما قال الفلاسفة هى ملكة
تمنع صدوره عنه ورد بانه ح يمتنع التكليف بتركه فلا يستحق به
مدحا ولا ثوابا عليه وعند المعتزلة الهداية الارشاد الى طريق الحق
بالبيان ونصب الادلة وفى الاخرة هى الارشاد الى طريق الجنة او
كما قال بعضهم بناء على ما ظهر له من ان هذه المعانى لا تقبل تعليقا
بمشية وبعضها لا يخص المؤمن دون الكافر وبعضها ليس مضافا

خلق الطاعة لا صح

الى الله تعالى دون نبيه صلى الله عليه وسلم وبعض معانى الاضلال
لا يقابل الهداية هى الدلالة الموصلة الى البغية او هى منح اللطف
اى اعطاؤه لعباده من حيث لا يحتسبون والاضلال عندهم منعه
اى اللطف لعلمه تعالى بانه لا يجدى نفعا فيوقع فى الهلاك والعذاب
او هو كما مر عن بعضهم بناء على ان بعض معانيه لا يقابل الهداية مع ان
فعل الشيطان نسند اليه تعالى مجازا لانه باقداره وتمكينه ولانضلهم
بواسطة ضربهم المثل فى يضل به كثيرا او بواسطة الفتنة التى هى الابتلاء
والتكليف فى يضل بها من تشاء ونحن نقول العدول الى المجاز انما يكون
عند تعذر الحقيقة ولا تعذر وبعض كلامه تعالى يشهد بان اضافة
الاضلال اليه تعالى ليست الا بطريق الحقيقة وكذا الهداية مع انها
عندنا الدلالة على طريق سوا اوصلت ام لا واللطف ما يختار المكلف
عنده الطاعة فعلا للواجب وتركا للقبيح او اللطف ما يقرب منهما
اى من فعل الواجب وترك القبيح مع تمكنه من ذلك فى الحالين فان
حصل الواجب فعلا او تركا سمى بذلك لطفا محصلا او قرب منهما سمى
لطفا مقربا وخص محصل الواجب باسم التوفيق وخص محصل ترك
القبيح باسم العصمة والاجل لغة الوقت ثم قد يقال لجميع مدة الشئ
ولاخرها كما يقال اجل هذا الدين شهر او اخره ثم شاع استعماله فى اخر
مدة الحيوة ومن ثم فسر بانه ما اى الوقت الذى قدر اى قدره الله تعالى
وعلم انه اى ذا الحيوة يموت وتنتهى حيوته فيه بقتل او غيره ولا يتغير
بتقديم وتاخير لشهادة فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون ساعة
ولا يستقدمون ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون وهو اى
الاجل عندنا واحد فلا يموت احد قتلا او حتف انفه الا به كالمقتول
فان موته كاين فى وقته الذى قدره الله تعالى فى الازل وعلم انه حاصل بخلق

معنى الاجل

الله تعالى وايجاده عقب فعل القاتل عادة فانه تعالى قد اجرى عادته
بخلقه وايجاده كغيره عقب الفعل لا صنع فيه للعبد مباشرة ولا توليدا
ولو لم يقتل لجاز ان يموت ذلك الوقت وان لا يموت وعند الفلاسفة
للحيوان اجل طبيعى بتحلل رطوبته وانطفاء حرارته الغريزيتين او اجال
اخترامية باسباب لا تحصى من الامراض والافات زعم كما مر كثير
من المعتزلة ان القاتل قد قطع اجله ولو لم يقتله لعاش الى امد هو
اجله الذى قدره الله تعالى له وعلم انه يموت فيه لانه لو مات
باجله لم يجب على القاتل جزاء من دم او قصاص او دية ولا ضمان
بذبح شاة غيره اذ لم يقطع اجلا ولم يحدث بفعله امرا لا مباشرة
ولا توليدا ولانه قد يقتل فى وقت الوف تقضى العادة باتباع
موتهم فى ذلك الوقت قلنا وجوب الجزاء ليس بما ثبت فى المحل
من الموت بل بما اكتسب القاتل من القتل وارتكب من الفعل المنهى
وقضاء العادة بما ذكرتم بل قد يقع مثل ذلك بوباء وحرق وزلزلة
وغرق وابو الهذيل منهم قال لو لم يقتل لمات فى ذلك الوقت
قطعا اذ لو لم يمت لكان القاتل قاطعا اجلا قدره الله تعالى
مغيرا امرا علمه الله تعالى وهو محال ورد بان عدم القتل انما
يتصور على تقدير علم الله تعالى بانه لا يقتل فاللزوم ممنوع
وزعم الكعبى منهم انه ليس بميت لان القتل فعل العبد والموت
لا يكون الا فعل الله تعالى واثر صنعه ورد بان القتل قايم
بالقاتل حال فيه لا فى المقتول وانما فيه الموت وازهاق
الروح الذى هو ايجاد الله تعالى عقب القتل بطريق العادة
قيل وكانه يريد بالقتل المقتولية ويجعلها نفس بطلان الحيوة
ويخص الموت بما لا يكون على وجه القتل على ما يشعر به قوله تعالى

افاين مات او قتل لكن لا خفا في ان للمعنى مات حتف انفه وان
مجرد بطلان الحيوة موت ومن ثم قيل في المقتول معنيان
قتل هو من فعل القاتل وموت هو من فعل الله تعالى وانت
خبير بان ذلك كله مردود لقيام ايات واحاديث تشهد لنا
باستيفا كل هالك اجله من غير تقدم وتاخير وعلى تقدير عدم
القتل لا قطع كما مر بوجود الاجل وعدمه فلا قطع بموت ولا
حيوة ولا يعارض ما ذكر بقوله تعالى وما يعمر من معمر ولا ينقص
من عمره الا في كتاب وحديث لا يزيد في العمر الا البر اذ معنى ولا
ينقص من عمره من عمر معمر على ان الضمير لمطلق المعمر لا لذلك المعمر
بعينه اذ تعاقب التعمير وضده على عمر واحد مح وهذا مما
يتسامح فيه ثقة بفهم السامع كما يقال لي درهم ونصفه
اي ولا ينقص عمر احد من اعمار امثاله الا في علم الله تعالى
او اللوح المحفوظ او صحيفته ومعنى زيادته اي زيادة العمر بالبر
في نحو صلة الرحم تزيد في العمر كثرة الخير والبركة فالزيادة
والنقصان بحسبها او هما باعتبار اسباب مختلفة كان كتب
شئ مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد ثم يؤل الى موجب علم الله
تعالى كان يكتب عمر زيد اربعون سنة وان حج فله ستون او عكسه
على ما يلوح به يمحو الله ما يشاء ويثبت وعنده ام الكتاب وربما
افضى هذا الى القول بتعدد الاجل مع كونه واحدا كما مر لقواطع
وردت شاهدة بانه لا تقدم على الاجل ولا تاخر عنه مثل
وَمَا أَهْلَكْنَا مِنْ قَرْيَةٍ إِلَّا وَلَهَا كِتَابٌ مَعْلُومٌ اي اجل مقدر لا تقدم
عليه ولا تاخر عنه بشهادة فاذا جاء اجلهم لا يستاخرون
ساعة ولا يستقدمون ما تسبق من امة اجلها وما يستاخرون

والرزق

الرزق

والرزق في الاصل مصدر سمي به المرزوق وهو ما ساقه الله
تعالى ونفع به الحيوان انسانا او غيره ولو كان ذلك الرزق حراما
لانه تعالى لا يقبح منه شئ ولحديث عمرو بن قرة لقد رزقك الله
تعالى طيبا فاخترت ما حرم الله تعالى عليك من رزقه مكان
ما احل الله لك من حلاله فخرج ما لم ينتفع به وان كان سوقه
للانتفاع اذ يقال فيمن ساق الله تعالى اليه شيئا ومكنه منه فلم ينتفع
به انه ليس رزقا له ومن ثم صح ان يقال فكل من الحيوانات يستوفي
رزقه ولا ينتفع به غيره ومن خصه اي الرزق بالماكول مما يتربى
به الحيوانات من الاغذية والاشربة لم ير غيره رزقا عرفا وان صح
لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا وتفسيره بالملك ليس
بمطرد ولا منعكس لدخول ملك الله تعالى وخروج رزق
الارقا والدواب مع اخلاله بالاضافة الى الرازق تعالى
الا ان يراد به المملوك اي المجعول ملكا بمعنى الاذن في التصرف
شرعا فلا يخل بها ولا يشمل ملك الله تعالى ودخل رزق غير
الانسان تغليبا ولا بد مع هذا من قيد الانتفاع ومن فسره
بالانتفاع اراد المنتفع به او اخذ الرزق مصدرا من المبني
للمفعول اي الارتزاق وقيل عن المعتزلة وبعض منا ما ينتفع به فاكتفوا
بمجرد صحة الانتفاع والتمكن منه ومن ثم فسروا المعنى المصدري
بالتمكن من الانتفاع والعيني بما يصح به الانتفاع زاد المعتزلة
في تفسيره ولا يمنع منه ليخرج الحرام وما ابيح قبل اكله قالوا
لان الرازق تعالى منع من الانتفاع به واضافه الى نفسه
في نحو ومما رزقناهم ايذانا بانهم ينفقون الحلال
وذم المشركين بتحريمهم بعض ما رزقهم بقوله قل ارايتم

ما انزل الله لكم من رزق فجعلتم منه حراما وحلالا فلو كان الحرام
رزقا لما منع منه ولا ذم وعاقب عليه قلنا الاضافة للتعظيم
والامتنان والحث على الانفاق والذم لتحريمهم ما احل الله تعالى
لهم واختصاص ما رزقناهم بالحلال لقرينة ذمهم فانه دل على
ان المراد ما حل ومن ثم مدحهم عليه هذا مع قضا حديث عمرو
ابن قرة المار بشمول الرزق له وقولهم لو كان رزقا لما منع منه
مسلم لو لم يكن مرتكبا للمنهى عنه مكتسبا للقبيح من الفعل سيما في مباشرة
اسباب السعى بتحصيل الرزق فانه يجب عند الحاجة ويستحب
عند قصد التوسعة على نفسه وعياله ويباح عند قصد التكثير
بدون ارتكاب منهى ويحرم عند قصد ارتكابه كالربا وقد لزمهم
باخراجهم الحرام عن كونه رزقا ان من لم يعش الا به اى بالحرام لم
يرزقه الله وقد قال وما من دابة في الارض الا على الله رزقها
واتى بلفظ على تحقيقا لوصوله وحملا على التوكل فيه وكاين من دابة
لا تحمل رزقها الله يرزقها والسعر تقدير ما يباع به الشئ طعاما
او غيره ويكون غلاء باعتبار الزيادة على المقدار الغالب في ذلك
المكان والزمان ورخصا باعتبار النقصان عنه ويكونان بما لا
اختيار للعبد فيه كتقليل الاجناس وتكثير الرغبات فيها وبالعكس
باسباب من الله تعالى وبما للعبد فيه اختيار كاخافة السبل والاحتكار
ومنع البايع ومرجعه ايضا الى الله تعالى فهو تعالى هو المسعر وحده
فقد وقع في المدينة غلاء فقالوا اسعر لنا يا رسول الله فقال ان الله هو
المسعر والقابض والباسط واني لارجو ان القى ربى وليس احد
منكم يطالبنى بمظلمة بدم ولا مال فدل على ان التسعير حرام و
ان المسعر هو الله تعالى خلافا للمعتزلة زعما منهم انه قد يكون من افعال

العباد توليدا كما مر ومباشرة كالمواضعة على تقدير ثمن مخصوص
وقد اوجبوا عليه تعالى عن ذلك لعباده اللطف وهو كما مر فعل
يقرب العبد الى الطاعة او يحصلها فيه ويبعده عن المعصية لا
الى حد الالجاء ويسمى لطفا مقربا ومحصلا وفسروا الوجوب عليه
تارة بما لا بد ان يفعل لقيام الداعى وانتفاء الصارف وتارة بما للتركه
مدخل في استحقاق الذم لكون منعه نقضا لغرضه الذى هو الاتيان
بالمامور به ونقض الغرض قبيح يجب تركه ورد بمنع المقدمتين لجواز
ان لا يكون نقض المامور به مرادا وغرضا وان يتعلق بنقضه حكم
ومصالح ولكون منعه تقريبا او تحصيلا للمعصية وكلاهما قبيح
يجب تركه ورد بالمنع فان عدم تحصيل الطاعة اعم من تحصيل المعصية
وكذا التقريب مع انا لا نسلم ان ايجاد القبيح قبيح كما مر ولكونه لا يتم الواجب
الا به فانه يحصله او يقرب منه فيكون واجبا قلنا منعا وجوب ما لا
يتم الواجب الا به انما هو على المكلف بشرط كونه مقدورا فليس مما نحن
فيه ومعارضة لما انتم شبهوا به لو وجب عليه تعالى لعباده اللطف
لما بقى كافر ولا فاسق اذ من الالطاف ما هو محصل ومن قواعدهم
ان اقصى اللطف واجب ولا يدفع جوابنا ما قيل انهما لا يخلوان عن
لطف ومن ثم اجابوا عنه بان اللطف يتفاوت بالنسبة الى المكلفين
فليس كما هو اللطف في ايمان زيد لطف في ايمان بكر فليس في معلوم الله
تعالى ما هو اللطف في حق الكل حتى يحصل ايمانهم ورد بشهادة
النصوص بان انتفاء ايمان الكل مبنى على انتفاء مشية الله تعالى ذلك
مثل ولو شئنا لاتينا كل نفس هداها ولو شاء ربك لامن من في الارض
كلهم جميعا ولو شاء الله لجعل الناس امة واحدة فلو شاء لهداكم
اجمعين وحملها على مشية القسر والالجاء اجتراء على النقل عن ائمة

التفسير افترا ودعواهم ان قوله تعالى كذلك كذب الذين من قبلهم الاية
لا يدل على ان تعليق الامور بمشية الله تعالى كذب بل على ان قول الكفرة لو
شاء الله ما اشركنا ولا اباؤنا عناد منهم وتكذيب لله تعالى وتسوية
بين مشيته ورضاه وامره على دعواهم اذا فعلوا فاحشة قالوا وجدنا
عليها اباءنا والله امرنا بها ولا خلا عصر من نبي يامر بالمعروف ويدعوا
الى الحق ولا خلا بلد من ولي ولا وجه الارض من خليفة ينصف المظلوم
من ظالمه الى غير ذلك من الالطاف واوجبوا عليه تعالى لهم العوض وهو
نفع خال عن تعظيم يستحقونه على الله تعالى في مقابلة ما يفعله بهم من الم
ونحوه كالاسقام فخرج الاجر والثواب لكونهما للتعظيم في مقابلة فعل
العبد وكذا النفع المتفضل به لكونه غير مستحق وانما وجب عليه الاطلاق
لان تركه قبيح من حيث انه ظلم فيجب فعله قالوا ويستحقه العبد على
الله تعالى بانزال الالام عليه وبتفويته المنافع عليه لمصلحة لغيره
عليه كالزكاة وبانزاله عليه غموما لا يستند الى فعله بل الى علم ضروري
او نظري او ظن بوصول مضرة او فوات منفعة لا المستندة الى جهل
مركب لانه من العبد وبامر العباد بالمضار كذبح الهدي والنذر
او اباحته اياها كالصيد او تمكينه غير العاقل كالوحوش والسباع
من غير اضرار العباد لا كالم الاحتراق بالقاء صبي في النار والم القتل
بشهادة الزور لان الاول حتما وجب طبعا بخلق الله تعالى ذلك فيها
بطريق جري العادة فالعوض على من القاه فيها والثاني حتما وجب
شرعا بفعل الشهود فالعوض عليهم واما في تمكين الظالم من الظلم فالعوض
على الله تعالى فان الانتصاف واجب عليه قالوا فان كان المظلوم من اهل
الجنة فرق الله تعالى اعواضه الموازية لظلم الظالم على اوقاته المتتالية
على وجه لا يظهر انقطاعها كيلا يتالم او يتفضل الله تعالى عليه بمثل تلك

الاعواض عقيب انقطاعها فلا يتالم او من اهل النار اسقط الله تعالى
باعواضه جزا من عقابه بحيث لا يظهر له التخفيف بان يفرق القدر
المسقط على الاوقات المتتالية كيلا ينقطع المه وفسروا الظلم
بضرر غير مستحق لا يشتمل على نفع او دفع ضرر معلوم او مظنون
ولا يكون دفعا عن نفسه ولا معقولا بطريق جري العادة فخرج
العقاب ومشقة السفر والحجامة ودفع الصايل واحراق الله تعالى
الصبي الملقى في النار فان الايلام اذا كان مستحقا او مشتملا على نفع
او دفع ضرر او عاديا لا يكون ظلما بل يكون حسنا يجوز صدوره
عن الله تعالى من غير عوض واوجبوا عليه تعالى لهم الاصلح في الدين
والدنيا عند معتزلة بغداد وارادوا به الاصلح في الحكمة وفي الدين
فقط عند معتزلة البصرة وارادوا به الانفع واتفقوا على وجوب
اقدار العبد وتمكينه واقصى ما يمكن في معلومه تعالى ما يومن عنده
المكلف ويطيع وليس في مقدوره لطف لو فعل بالكفار لامنوا جميعا
قالوا لان تركه بخل وسفه وعمدتهم فيه قياس الغايب على الشاهد
لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطايف الربانية وفرط
غلطهم في صفات الواجب الحق وافعال الغني المطلق قالوا نحن
نقطع بان الحكيم اذا امر بطاعته وقدر على ان يعطي المامور ما
يصل به الى طاعته بلا تضرر بذلك ولم يعطه كان مذموما
عند العقلاء معدودا في زمرة البخلاء وكذا من دعى عدوه الى
موالاته ورجوعه الى طاعته لا يجوز له ان يعامله الا بما هو
انجع في حصول مراده وادعى الى ترك عناده وكذا من اتخذ ضيافة
لرجل واستدعاه وعلم انه ان تلقاه ببشر وطلاقة وجه دخل
واكل والا فلا فيجب عليه تلقاه ببشر وطلاقة وملاطفة قلنا

منعا بعد تسليم الاستلزام الامر للارادة ما ذكرتم انما هو في
حكيم يحتاج الى طاعة الاوليا ورجوع الاعدا ويتعزز بكثرة
الاعوان والانصار وتعظم لديه الاقدار ويكون للشيء بالنسبة
اليه مقدار وقلنا معارضة له ايضا لو وجب الاصلح عليه
لعباده لما خلق كافر افقيرا معذبا في الدنيا والاخرة سيما اذا كان
مبتلى بالمحن والاسقام والافات والالام ولا خلده في النار
لان خروجه وعدم دخوله اصلح له ولا امات محسنا من الانبياء
وغيرهم لان بقاءه اصلح لعباده ولا ابقى مسيئا سيما ابليس وذريته
المضلين الى يوم الدين والا فيلزم ان يكون اماتة الانبيا والاولياء
المرشدين وتبقية ابليس وذريته المضلين اصلح لعباده وكفى
هذا فظاعة ولا حسن دعاء لرفع بلاء وقد اجمع الانبيا والاوليا
والعقلاء عليه لرفعه وكشف البأساء والضراء ولهم في هذه
المقامات فروع واختلافات لا تجدي نفعا ولو وجب عليه
الاصلح لعباده لما كان له خيرة في انعامه وافضاله وربك يخلق
ما يشاء ويختار يختص برحمته من يشاء يؤتي الحكمة من يشاء
ولما ضل المعتزلة سبيل الرشاد ولم نقل بوجوب شيء عليه تعالى
كفينا مؤنة كثير من تطويلاتهم تتمة لمقصد الالهيات في اسمائه
تعالى ومعظم كلام متقدمي اصحابنا في شرح معانيها ومرجعها
الى ما له تعالى من صفات وافعال واقتصر متأخروهم على ما اختلفوا
فيه من مغايرة الاسم لمسماه وكون اسمائه تعالى توقيفية لا نزاع
في مغايرة الاسم لمسماه فان الاسم هو اللفظ الموضوع لمعنى
على ما يعم انواع الكلمة وقد يقيد بالاستقلال والتجرد عن الزمان
فيقابله الفعل والحرف على ما هو رأي النحاة والمسمى ما وضع الاسم

تعالى في اسمائه

بازائه

بازائه وهذه المغايرة مما يشهد به ضرورة البديهة كالتسمية
اي كغايرتهما فانها وضع الاسم لمسماه وقد يراد بها ذكر
المسمى باسمه كما في سمي زيدا ولم يسم عمروا وقد يراد بها اللفظ
والقول الدال فانهم يعبرون عنه بها وان كانت في اللغة فعل
الواضع او الذاكر اذ لا ينكر اطلاق الاسم عليها وبه اي وقد
يراد بالاسم اذا وقع في الكلام مدلوله كما في زيد كاتب لان
المدلول اسم الشيء ومفهومه نفس مسماه او يراد به لفظه
كما في زيد مكتوب اذ كل كلمة اسم موضوع بازاء لفظه يعبر به
عنه كزيد معرب وضرب فعل ومن حرف جر ثم اذا اريد به معنا
فقد يراد به نفس ماهية المسمى كالحيوان جنس والانسان نوع
او بعض افرادها كما في رأيت حيوانا وجاء في انسان او جزؤها
كالناطق او عارضها كالضاحك فنشأ بسبب ذلك الخلاف في
بين اصحابنا في ان الاسم اذا اطلق هو اللفظ لانه لغة موضوع
للفظ الشيء او لمعناه في الاسماء التي من جملتها لفظ الاسم
ولا خفاء في انها اصوات وحروف مغايرة لمدلولاتها ومفهوماتها
او الاسم هو المسمى كالله تعالى خالق كل شيء فمن اخذه اي المدلول
مطابقيا اي من حيث انه وضع له اللفظ بدون ملاحظة صفة
فيه قال مطلقا لقوله هو اي الاسم بمعنى المدلول هو اي المسمى
للقطع بان الله قول دال على اسم اي مدلوله هو المسمى وهو الذات
لا يفهم منه سواه وبان مدلول العالم والخالق شيء له العلم
والخلق لا نفسهما فهما يدلان على ذات موصوف بكونه عالما
خالقا ومن اخذه اي المدلول اعم من ان يكون مطابقيا او غيره
بان اخذه من حيث وضع لفظه له بدون ملاحظة صفة فيه

او مع ملاحظتها بدون اعتبار خصوصيته كالشيخ قال فالاسم
اى مدلوله اما ان يكون هو المسمى اى ذاته من حيث هى من غير
اعتبار صفة مما يفهم زيادة على الذات كالله فانه علم للذات
من غير اعتبار معنى زايد فيه او اما ان يكون الاسم اى مدلوله
غيره كالخالق والرازق مما مدلوله فعل هو غيره او اما ان يكون
الاسم اى مدلوله كالعالم والقادر مما يدل على صفاته القديمة
لا هو ولا غيره كما مر فان المسمى ذاته والاسم علمه وقدرته وليسا
عينه لتغاير مفهوميهما ولا غيره بناء على تفسير الغيرين بما يجوز
انفكاك احدهما عن الاخر فالشيخ اخذ المدلول اعم
واعتبر في اسماء الصفات معانيها المقصودة اذ الصفة ما
دل على ذات باعتبار معنى هو المقصود ثم زعم ان مدلول الخالق
هو الخلق وهو غير الذات ومدلول العالم هو العلم وهو
لا عينه ولا غيره فتمسكهما اى تمسك من زعم انه اللفظ بنحو
ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها ان لله تسعة وتسعين
اسما من احصاها دخل الجنة لانه لم يرد بلفظ الاسما فى الاية
والحديث الا مثل لفظ الرحمن والعالم والقادر مما هو نفس
لفظ الاسما وهى متعددة فهى غير المسمى الذى هو ذات الواحد
الحقيقى الذى لا تعدد فيه وتمسك من زعم انه هو بنحو سبح
اسم ربك الاعلى تبارك اسم ربك اذ قد اريد فيهما بلفظ الاسم
الذى هو من جملة الاسما مسماه الذى هو من اسمائه تعالى
ثم اريد به مسماه الذى هو الذات لا يصح اذ ليس النزاع فى
اسم وانما هو فى افراد مدلوله كالسماء والارض والعالم
والقادر والاسم والفعل اذ لو اريد الاول لما كان للقول

بتعدد

بتعدد اسمائه تعالى وانقسامها الى ما هو عين وغير ولا عين ولا غير
معنى وبهذا سقط قول الامام ان لفظ الاسم مسمى بالاسم
فهنا الاسم ومسماه واحد ولا حاجة الى الجواب بان الاسم
هو لفظ الاسم من حيث انه دال وموضوع والمسمى هو من حيث
انه مدلول وموضوع له فرد من افراد الموضوع له فتغاير للقطع
بان المسمى واحد لا تعدد فيه قال من زعم انه هو لو لم يتحد لكانت
اسماؤه تعالى فلم يكن فى الازل الها وعالما وقادرا وهو مح ولما اريد
بالتسبيح فى نحو سبح اسم ربك ذات الرب دون اللفظ وبالعبادة
فى نحو ما تعبدون من دونه الا اسماء سميتموها ذات الاصنام
المسميات دون اسمائها واجيب عن الاول بان الثابت فى الازل
هو معنى الالهية والعلم ولا يلزم من انتفاء الاسم بمعنى اللفظ انتفاء
ذلك المعنى وعن الثانى بان معنى تسبيح الاسم تنزيهه وتقديسه
فكما يجب تنزيه ذاته تعالى يجب تنزيه الالفاظ الموضوعة له عن
الرفث وسوء الادب او لفظ اسم زايد كما فى قوله الى الحول ثم
اسم السلام عليكما ومعنى عبادة الاسماء انهم يعبدون
اصناما ليس فيها من الالهية الا مجرد الاسم كما يقال لمن سمى نفسه
بسلطان وليس عنده آلة السلطنة قنع منها بالاسم وكفاك بتقرير
الاستدلالين والايتين شهود صدق بتغايرهما حيث يقال التسبيح
لذات الرب دون اسمه والعبادة لذات الاصنام دون اسمائها
وحيث اضيف الاسم فى الاية الاولى الى الرب وجعل فى الثانية
الاسماء بتسميتهم وفعلهم مع القطع بان اشخاص الاصنام ليست
كذلك ومن زعم انه اللفظ قال هو عرض غير قار ولا قايم بنفسه
مركب من الحروف عربى او عجمى ثلاثى او رباعى والمسمى معنى لا يتصف بذلك

وربما كان جسما قايما بنفسه متصفا بالالوان متمكنا بالمكان فكيف
يتحد ان بشهادة ظاهر ولله الاسماء الحسنى فادعوه بها وان لله
تسعة وتسعين اسما مع القطع بان المسمى واحد لا تعدد فيه
واجيب بان النزاع كما مر ليس فى نفس اللفظ بل فى مدلوله وانما
نعبر عن اللفظ بالتسمية ولا ننكر اطلاق الاسم عليها مع ان
الحق ان المسميات ايضا كثيرة للقطع بان مفهوم العالم غير
مفهوم القادر وكذا البواقى وانما الواحد هو الذات المتصف
بالمسميات ثم الاسم قد يراد باعتبار الذات فيكون غير صفة
بان توضع لها من حيث هى اى بدون ملاحظة ما فيها من المعانى
كرجل وفرس او مع ملاحظة بعض معانيها او اوصافها كالكتاب
للمكتوب والنبات اسم للجسم النابت وجميع اسماء الزمان والمكان
او باعتبار الصفة فيكون صفة بان يوضع لها باعتبار بعض اوصافها
ومعانيها بدون ملاحظة لخصوصيتها حتى ان اعتبارها عند
ملاحظته لا يكون للذات الا لضرورة ان المعنى لا يقوم الا بذات
كالمعبود ومن ثم فسروا الصفة بما دل على ذات باعتبار معنى
هو المقصود او على ذات مبهم ومعنى معين والزموا ذكر الموصوف
لفظا او تقدير التعرف الذات او باعتبار الجزء ولا نزاع ايضا فى كثرة
اسمائه تعالى باعتبار صفاته ثبوتية كالحى والعالم والقادر
وسلبية كالاول والاخر والقدوس واضافية كالماجد والعلى والحميد
وفعلية كالخالق والرازق والفتاح وثبوتية وما بعدها احوال
لازمة وردت مخبرة باحوال صفاته تعالى ثم قدم ما هو منها
راجع الى معنى الذات من حيث رجوعه اليه فالقدوس مثلا من له
صفة التنزيه فى الازل اى هو الذى بالصفة التى بها منزه عما لا يليق به

وهى القدس وقدم ما هو راجع الى صفات الذات من حيث رجوعه اليها
فالعالم مثلا من له العلم فيه اى هو الذى بالصفة التى كان بها عالما و
هى العلم وقدم ما هو راجع الى صفات الافعال من حيث رجوعه الى القدرة
لا الفعل فالخالق مثلا من شانه الخلق اى هو بالصفة التى بها يصح الخلق
وهى القدرة فهو تعالى فى الازل يسمى قدوسا عالما خالقا بما ذكر من
المعانى وقس على ذلك بقيتها واما من حيث كونها الفاظا دالة على معان
اشتقت هى منها فليست بقديمة ولا نزاع ايضا فى منع ما هو من الاسماء
باعتبار الجزء اذ لا يتصور لذاته تعالى جزء يطلق اسمه عليه تعالى
لتنزهه عن التركيب المنافى للوجوب الذاتى والحق ثبوت ما هو باعتبار
الذات وهو لفظ الله فانه علم خاص به تعالى من غير اعتبار معنى زايد
فيه وان كان اصله الذى هو الاله الماخوذ هو منه بحذف الهمزة
مع التعويض من اسماء الاجناس وضع اولا للمعبود مطلقا ثم استعمل
فى المعبود بحق فهو اسم لمفهوم كلى هو المعبود بحق ثم حذفت همزته
وعوض عنها حرف التعريف ثم استعمل فى الذات الخاص الواجب المعبود
بالحق فهو من الاعلام الخاصة من حيث انه لم يسم به غيره تعالى ومن
الاعلام الغالبة من حيث ان اصله الاله وقد اشار فى الكشاف الى كون
غلبته الى حد العلمية وغلبة اصله لا الى حدها بتعريف الحق و
تنكيره بقوله واما الله بحذف الهمزة فمختص بالمعبود بالحق والاله
غلب على المعبود بحق فحكمه بالاختصاص انما هو عليه بالحذف
فى مقابلة اصله بدون حذف ولا دلالة لقوله مختص بالمعبود
بالحق على انه من الاعلام الخاصة بمعنى انه ليس من الاعلام الغالبة
بشهادة قوله فى سورة ابراهيم ان لفظ الله اجرى مجرى الاسماء الاعلام
لغلبته واختصاصه بالمعبود الذى يحق له العبادة فكونه ماخوذا منه

مشتقا من اله يأله او من وله يوله او لاه يليه او لاه يلوه او غيره لا ينافي
كونه علما ولا يقتضي كونه صفة وقيل ليس اسما بل صفة لاقتضاء الوضع
العلم بحقيقة ذات الموضوع له بالكنه واجيب بانه يجوز ان يكون الواضع
هو الله تعالى وبان الوضع لا يتوقف على تعقل ذات الموضوع له بكنهه
بل يكفي معرفته بوجه ما فيوضع له ويقصد فهمه باعتباره لا بالكنه
فالموضوع له كما مر هو الذات الواجب وجوده مع انه لا يعرف بكنه
حقيقته والقول بان اسمه تعالى لا يكون الا حسنا والحسن لا يكون
الا باعتبار الصفات دون الذوات وبان الاسم علما انما يكون لما
يدرك حسا ويتصور في الوهم وبان العلم قائم مقام الاشارة اليه وبانه وللاشارة
لا يكون الا لتميز عن المشاركات نوعية وجنسية ضعيف وانت
خبير بانه لا خلاف في جواز اطلاق ما ورد به او بمرادفه كخداي
وتغري اذن شرعي من اجماع وغيره عليه تعالى وعدم جواز ما ورد
منعه والحق عندنا خلافا للمعتزلة منع اطلاق ما اتصف بمعناه
من الاسماء عليه تعالى حال كونه مشعرا باجلاله تعالى ولم يرد به اذن
شرعي لان اسماءه تعالى توقيفية اي يتوقف اطلاقها عليه تعالى على الاذن
من الشارع وجوزه القاضي كالمعتزلة حيث قال كل لفظ دل على معنى
ثابت له تعالى جاز اطلاقه عليه بلا توقيف ان لم يوهم ما لا يليق
بكبريائه تعالى ومن ثم لم يجز اطلاق ما ورد التنزيل به كالحارث
والزارع والمنشئ والنزل والماكر والمستهزئ لعدم الاجلال اذ
مجرد وروده لا يكفي في صحة اجرائه عليه تعالى على الاطلاق بل يجب
ان لا يخلو عن نوع تعظيم ورعاية ادب ولم يجز ايضا اطلاق كالعارف
والفطن والعاقل والذكي لوهم الاخلال لشهرة استعمالها مع خصوصية
تمتنع في حقه تعالى لايهام المعرفة بسبق عدم والفطنة والذكاء بسرعة

ادراك

ادراك ما غاب والعقل بما يعقل العالم اي يحبسه ويمنعه وتوقف
امام الحرمين وجوز الغزالي الصفة مما يدل على معنى زايد على الذات دون
الاسم مما يدل على نفس الذات لان فيه نوع تصرف فلم يرد به اذن
شرعي وما اشتهر به التوقيف منها اي من اسمائه تعالى تسعة وتسعون
فيما رواه الشيخان ان لله تعالى تسعة وتسعين اسما مائة الا واحدا
من احصاها دخل الجنة ولم يعينا ها وقد عينها الترمذي وغيره وورد
التوقيف بغيرها في الكتاب والسنة كالبادي والكافي والدايم والنصير
والنور والمبين والصادق والمحيط والقديم والقريب والفاطر
والعلام والمليك والمدبر والرفيع وذي الطول وذي المعارج و
ذي الفضل والخلاق والمولى والغالب والناصر وشديد العقاب وقابل
التوب وغافر الذنب ومولج الليل في النهار ومولج النهار في الليل ومخرج
الحي من الميت ومخرج الميت من الحي والسيد والحنان والمنان ورمضان
وشاع في عبارات العلماء المريد والمتكلم والشيء والموجود والذات
والازلي والصانع والواجب وورد ان له تعالى اسما استاثر بها
في علم الغيب عنده ولم يعلمها احدا من خلقه ومع ذلك فلا تنحصر فيما السمعيات
ذكر لقضاء اعتبار السلوب والاضافات بتكثرها جدا حتى قيل بعدم
تناهيها بعدم تناهي الاضافات والاعتبارات مقصد السمعيات
اي الامور التي يتوقف عليها السمع كالنبوة والتي يتوقف على السمع
كالمعاد واسباب السعادة والشقاوة من الايمان والطاعة والكفر
والمعصية منها اي من السمعيات النبوة وهي كون الانسان مبعوثا
من الحق الى الخلق فان كان النبي ماخوذا من النباوة وهي الرفعة لشرف
شانه وعلو مكانه او من النبي بمعنى الطريق لكونه وسيلة اليه تعالى
فالنبوة على الاصل بلا همز كالابوة او من النبا اي الخبر لانبائه عن الله تعالى

فعلى قلب الهمزة واوا ثم الادغام كالمروة النبى من بعث من الله تعالى لتبليغ ما
اوحى اليه من الاحكام وقد يخص الرسول بمن له شريعة وكتاب فيكون
اخص من النبى وعورض بما ورد مخبرا بزيادة عدد الرسل على عدد الكتب
فقيل هو من له كتاب او نسخ لبعض احكام شريعة سابقة والنبى قد يخلو
عن ذلك كيوشع صلى الله عليه وسلم ومن المعتزلة من زعم ان الرسول هو
صاحب الوحى بواسطة الملك والنبى هو المخبر عن الله تعالى بكتاب او الهام
او تنبيه فى منام والبعثة لطف ورحمة وفضل من الله تعالى تتضمن
مصالح وحكما لا تحصى كمعاضدة العقل ومعاونته فيما يستقل بمعرفته
كوجوده تعالى وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد
الرسل وافادته الحكم من النبى فيما لا يستقل بمعرفته كالروية و
احوال المعاد الجسمانى وازالة الخوف الحاصل عند الاتيان
بالحسنات لكونه تصرفا فى ملكه تعالى بغير اذنه وعند تركها لكونه
ترك طاعة الى غيرها من الفوايد ومنها بيان حال افعال تحسن تارة
وتقبح اخرى ولا تهتدى العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية
والادوية ومضارها التى لا تفى بها التجربة الا بعد ادوار مع ما فيها
من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة
فى العلميات والعمليات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة
الى الاشخاص والسيادات الكاملة العايدة الى الجماعات من المنازل
والمدن ومنها الاخبار بتفاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصى
ترغيبا فى الحسنات وترهيبا عن السيات ومن ثم قال المعتزلة
بوجوبها عليه تعالى والفلاسفة بلزومها وحاصله كما فى شرح
المقاصد ان النظام المودى الى صلاح النوع ومعاشه ومعاده
لا يكمل الا ببعثة الانبياء فهو واجب عند المعتزلة لكونه لطفا

وصلاحا

وصلاحا وعند الفلاسفة لازم لكونه سببا للخير العام المستحيل
فى الحكمة والعناية الالهية تركه لاحتياج الناس فى معاشهم
ومعادهم الى مؤيد من عند الله تعالى يضع لهم قانونا يسعدهم
فى الدارين واليه ذهب بعض متكلمى ما وراء النهر وزعموا انها من
مقتضيات الحكمة فيستحيل عدمها لاستحالة السفه عليه تعالى
كما ان ما علم وقوعه يجب ان يقع لاستحالة الجهل عليه تعالى وعولوا
فيه على ضروب من الاستدلال ترجع الى ما ذكر من لزوم السفه
والعبث كما فى خلق الاغذية والادوية التى لا تتميز عن السموم المهلكة
الا بتجارب لا يتجاسر عليه العقلاء ولا تفى بها الاعمار وخلق الابدان
التى ليس لها بدون الغذاء الا الفناء وخلق الانسان المفتقر فى بقائه
الى الحيوة ولا ينتظم بدون بعثهم وخلق العقل المايل الى المحاسن
النافر عن القبايح الجازم بان شرفه وكماله فى العلم بتفاصيل
ذلك والعمل بمقتضياتها من الامتثال والاجتناب وهو
لا يستقل بجميع ذلك تفصيلا بل يفتقر الى بيان ممن اوجدها
ودعا الى الاتيان ببعضها والانتهاء عن بعضها فخلقه مايلا الى
المحاسن نافرا عن القبايح بمنزلة الخطاب فى كونه دليلا على
الامر والنهى مما هو قائم بذاته تعالى اذ لا معنى لهما سوى
الدعوة الى المباشرة والامتناع وكما فى جعل بعض الافعال
بحيث قد تحمد عاقبته فيجب او تذم فيحرم كالصوم فلو لم يكن
له بيان من الشارع لكان فى ذلك اباحة ترك الواجب ومباشرة
الحرام وهو خارج عن الحكمة فظهر بما ذكر انه لا بد منها ومن
ثم كان فى كل عصر نبيا وخليفة له فى اقامة الدليل السمعى
وكان الغالب على المتمسكين بالشرايع سلوك طريق الجنة وسبيل

النجاة مع اشتغالهم باكتساب المعاش وخلو اكثرهم عن صناعة النظر
وحذافة الذهن وعلى المتشبثين باذيال العقل من الفلاسفة
العدول عن الصواب والوقوع في الضلال مع رجاحة عقولهم
ودقة انظارهم واقبالهم على البحث عن المعارف الالهية والعلوم
اليقينية ولا يعزب عنك ان في ترويج هذا المقال توسيعا لمذهب
الاعتزال اذ لا يريدون بالوجوب عليه تعالى سوى ان تركه لقبحه
مخل بالحكمة ومظنة لاستحقاق المذمة والحق عندنا كما مر انها لطف
ورحمة يحسن فعلها ولا يقبح تركها على ما هو الحق في ساير الالطاف
وليست لاستحقاق في المبعوث باجتماع اسباب وشروط فيه
بل يختص بها من يشاء اذ هو اعلم حيث يجعل رسالاته وقد انكر
البعثة طوايف فمنهم من احالها لتوقفها على علم المبعوث بان
الباعث هو الله تعالى ولا سبيل اليه قلنا يعرفها اي البعثة المبعوث
بنصب الادلة من الله تعالى او خلق علم ضروري فيه اذ لا مانع
من ذلك ومنهم من جزم بعدم الاحتياج اليها كالبراهمة من
الهند اتباع برهام لان ما جاء به النبي اذا كان موافقا للعقل
حسنا عنده فيعقل ويفعل وان لم يجئ به نبي او مخالفا له قبيحا
عنده فيرد ويترك وان جاء به نبي فلا حاجة اليه قلنا ما وافقه
قد لا يستقل بمعرفته فيفيد له النبي عليه وقد يستقل فيعاضده
ويؤكده بمنزلة ادلة عقلية على مدلول واحد وما يخالفه
قد لا يكون مع الجزم فيدفعه النبي او يرفع عنه الاحتمال وما
لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله وقبيحا
يجب تركه هذا مع ان التفويض الى العقول مظنة التنازع
لتفاوتها ومفض الى اختلال النظام وان فوايد البعثة لا تنحصر

فبيان

في بيان حسن الاشيا وقبحها منهم من لزم ذلك من عقيدته كالفلاسفة
النافين لاختياره تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك للبشر
ونزوله من السماء لكون التكليف الذي هو العمدة في باب
البعثة عبثا لا يليق بالحكيم اذ لا فايدة للعبد فيه لكونه مضرة
ناجزة ومشقة ظاهرة ولا للمعبود لتعاليه عن الاستفادة
والانتفاع وايضا فيه شغل للقلب عما هو غاية للاعمال
ونهاية للكمال اعني الاستغراق في معرفته والفناء في عظمته قلنا
منافع التكليف اكثر من مضاره لقلتها جدا بالنسبة الى منافعه
الدنيوية والاخروية الظاهرة للواقفين على ظواهر الشريعة
النبوية فضلا عن الكاشفين عن اسرارها الخفية مع ان التكليف
صرف القلب الى ما ذكرتم لا شغله عنه كما توهمتم ومنهم من
لزم ذلك من افعاله واقواله كالمصرين على الخلاعة وعدم المبالاة
ونفي التكاليف ودلالة المعجزة لتمكنهم من اتباع الهوى وترك
الطاعة قالوا انا نجد الشرايع مشتملة على افعال وهيات لا نشك
في ان الصانع الحكيم لا يعتبرها ولا يامر بها كما نشاهد في الحج و
الصلاة وكغسل بعض الاعضاء الخارج الى غير ذلك من الامور
الخارجة عن قانون العقل قلنا هي وان خفي بعضها على بعض امور
ثبوت البعثة بالمعجزة
تعبدية اعتبرها الشارع ابتلاء للمكلفين وتمرينا لنفوسهم
وتأكيدا لملكة امتثالهم للاوامر والنواهي كهيئات الصلاة والحج
ولعل فيها حكما ومصالح لا يعلمها الا الله تعالى والراسخون في العلم
وقد اشار اليها بعض خايضي بحار اسرار الشريعة وثبوتها اي البعثة
بالمعجزة من العجز المقابل للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز
استعير لاظهاره ثم اسند مجازا عقليا الى ما هو سببه وجعل

اسماله فالتا للنقل من الوصفية الى الاسمية او للمبالغة كما فى
علامة وهى اى المعجزة عرفا امر خارق للعادة فدخل الفعل كانفجار
الماء من بين الاصابع وعدم الفعل كعدم احراق النار ومن اقتصر
على الفعل جعل المعجز هنا كون النار بردا وسلاما وبقا الجسم على
ما كان عليه من غير احراق مقرون بالتحدى فخرج كرامات الاوليا
والعلامات التى تتقدم بعثة الانبيا فانها ارهاصات اى تاسيسات
لقاعدة البعثة وخرج اتخاذ الكاذب معجزة من مضى من الانبيا حجة لنفسه
كان يقول معجزتى ما ظهر من نبى فيما مضى زاد الامام مع عدم المعارضة اى
بان لا يظهر مثله ممن ليس بنبى واما من نبى اخر فلا مانع وبعضهم وان يكون
فى زمن التكليف ليخرج ما يقع فى الاخرة وعند ظهور اشراط الساعة
وانتهاء التكاليف من الخوارق فانه ليس بمعجزة لكونه زمان نقض العادات
وتغيير الرسوم وقدح بعض منكرى النبوة فى المعجزة فان تجويز خوارق
العادات سفسطة اذ لو جازت لجاز انقلاب الجبل ذهبا والبحر
دهنا ومدعى النبوة شخصا اخر ظهرت المعجزات على يديه لجواز ان
يكون من اتى بالاحكام الشرعية فى اوقات متفرقة اشخاصا مماثلة
لمن ثبتت نبوته بالمعجزة وبعضهم بانها على تقدير ثبوتها لا تثبت
على غايب لان اقوى طرق نقلها التواتر وهو لا يفيد اليقين لان جواز
الكذب على كل واحد يوجب جوازه على الكل لكونه نفس الاحاد
قلنا خوارق العادات امور ممكنة فى نفسها ممتنعة عادة بمعنى
ان العادة لم تجر بوقوعها كانقلاب العصا حية فامكانها ضرورى
وابداعها ليس بابعد واعجب من خلق السماء والارض وما بينهما
والجزم بعدم وقوع بعضها كانقلاب الجبل والبحر لا ينافى الامكان
الذاتى وايضا المتواتر احد اقسام الضروريات فالقدح فيها
مع

مع ظهور الاندفاع لا يستحق جوابا ووجه دلالتها اى دلالة المعجزة
على صدق مدعى الرسالة انها عند التحقيق كصريح القول من الله تعالى
بانه صادق لما جرت به عادته من خلقه عقبها العلم الضرورى
بالصدق كمن قال لجماعة انا رسول الله اليكم ثم نتق جبلا على رؤسهم
وقال ان كذبتمونى وقع عليكم وان صدقتمونى انصرف عنكم فكلما هموا
بتصديقه بعد عنهم او بتكذيبه قرب منهم فانهم يعلمون ضرورة
صدقه مع قضاء العادة بامتناع ذلك من الكاذب وان كان
ممكنا عقلا لشمول قدرته تعالى للممكنات باسرها وكمن قام فى
مجلس ملك بحضور جم غفير وقال انا رسول هذا الملك وطالبوه بالحجة
على ذلك فقال حجتى ان يخالف الملك عادته ويقوم عن سريره ثلاثا ففعل
فانه يفيد ضروريا بصدقه من غير ارتياب عاديا اى بطريق جرى
العادة من انه تعالى يخلق العلم الضرورى عقبها فخرقها اعجاز للنبى
وكرامة للولى عادة مستمرة فى كل عصر فلا ينافى انكاره والقول بان
هذا تمثيل وقياس للغايب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع
انما يعتبر فى العمليات لافادة الظن وقد اعتبرتموه بلا جامع لافادة
اليقين فى العلميات التى هى اساس ثبوت الشرايع على ان حصول العلم
فيما ذكرتم من المثال انما هو لما شوهد من قراين الاحوال قد اجيب عنه
بان التمثيل انما هو للتوضيح والتقرير دون الاستدلال ولا مدخل
لمشاهدة القراين فى افادة العلم الضرورى لحصوله لمن غاب عن
المحل بتواتر القضية ولمن حضر فيما اذا فرضنا كون الملك فى بيت ليس فيه
غيره ودونه حجب لا يقدر على تحريكها غيره وجعل مدعى الرسالة
حجته ان تحركها الملك من ساعته ففعل ولا يقدح فيه اى فى كون
دلالتها على الصدق والجزم برسالته احتمال كونها اى كون المعجزة منه

اى من الرسول لامن الله تعالى لخاصة فيه يقوى بها على فعل يعجز عنه غيره او اطلاعه
على خاصة فى بعض الاجسام يتخذها معجزة لنفسه او على وضع فلكى يستاثر
بمعرفته اذ افعله يترتب عليه امر غريب يعجز عن مثله غيره او كونه من ملك
يظهر على يده ما يعجز عنه غيره او كونه من جن لقدرته على افعال الخارقة
للعادة او كونه ابتداء عادة اراد الله تعالى اجراها او تكريرها عادة
لا تقع الا فى ازمنة متطاولة كعود الثوابت الى نقطة معينة او كونه مما
يعارض لكنه لم يعارض لموافقة من القوم على اعلاء كلمته او تساهلهم
وقلة مبالاتهم به او اشتغالهم بما هو اهم او عورض ولم ينقل انه
عورض لمانع من ذلك او كونه لا لغرض تصديقه لانتفا الغرض فى افعاله
تعالى بل لغرض اخر كان يكون لطفا به او اجابة لدعوته او معجزة لنبى اخر
او ارهاصا لنبى ياتى فعدم قدح هذه الاحتمالات العقلية لعدم
منافاتها للعلوم العادية القطعية ضرورة فنحن نجزم بحصول
علمنا بصدقه عقب ظهور معجزته من غير التفات الى ما ذكر من
الاحتمالات بنفى او اثبات كما يحصل فى المثال المذكور وان كان
للملك غشو ما ظلوما كذوبا لا يبالى باغواء رعيته والاستهزا
برسله على ان كلامنا فيما حصل الجزم بكونه خارقا للعادة وفيما
ثبت عن معارضته قطعا مع كونهم احق بها ان امكنت لكثرة
اشتغالهم بما يناسبها وفرط اهتمامهم بها وتوفر دواعيهم
اليها ومن ثم كانت معجزة كل نبى من جنس ما غلب على زمانه وتهالكوا
عليه وتفاخروا به كالسحر فى زمن موسى والموسيقى فى زمن داود
والملك فى زمن سليمان ومن ثم طلب ملكا لا ينبغى لاحد من بعده
والطب فى زمن عيسى والفصاحة فى زمن محمد صلوات الله
وسلامه عليهم وانه لا موثر فيه اى فى المعجز وساير الممكنات الا الله

تعالى وحده فالمعجز لا يكون الا فعله تعالى لا فعل مدعى الرسالة
كانقلاب العصى واحيا الموتى وانشقاق القمر وسلام الحجر والمدر
مع ان مجرد التمكين وترك الدفع من القادر المختار كاف فى افادة
المط وان التصديق منه تعالى له لا يتوقف على كونه غرضا له تعالى
لان افعاله تعالى ليست بالاغراض وان ترتب عليها اثار وغايات
فخلقه المعجز على ايدى المدعى ليس لغرض تصديقه بل انها دلت
على تصديق منه تعالى قايم بذاته سوا كان من جنس العلم او
الكلام او غيرهما وان ظهوره اى المعجز على الكاذب لاى غرض كان
وان جوز بناء على شمول قدرته تعالى ساير الممكنات قطعى الانتفاء
ممتنع عادة كما هو حكم ساير العاديات وهذا معنى قول القاضى
اقتران المعجزة بالصدق احد العاديات فاذا اجوزنا انخرافها
عن مجراها جاز اخلاؤها عن اعتقاد الصدق وح يجوز ظهورها
على يد الكاذب واما بدون ذلك فلا لاستحالة العلم بصدقه
ولا ريب لاحد من اهل الاديان فى ان محمدا رسول الله ارسله
بالهدى ودين الحق ليظهره على الدين كله الا لبعض اليهود والنصارى
لادعائه الرسالة واظهاره المعجزة وكل من كان كذلك فهو نبى قطعا
وقد تواتر ذلك اتفاقا حتى صار كالشمس وضوحا واشراقا فاتى
بقران اعجز بفصاحته وعلو طبقته فى بلاغته وغرابة تركيبه
وجزالته وحسن اسلوبه وسلاسته البلغا من العرب العربا
لبلوغه فى ذلك وفى مطابقته لمقتضى الحال حدا اخرج به عن طوق
البشر واعجزهم عن معارضته مع معرفة البلغا بسليقتهم وعلما
الفرق بمهاراتهم اساليب البيان وتراكيب الكلام من فنون البلاغة
مما اشتمل على جميعه القران كافادة المعانى الكثيرة بالفاظ قليلة

وانواع التاكيد والتشبيه والاستعارة وحسن الفواتح والخواتم
والفواصل والتقديم والتاخير والفصل والوصل وخلوه عن
ركاكة اللفظ والشاذ الخارج عن القياس والشاذ النافر عن الاستعمال
الى غير ذلك من فنونها الغريبة وانواعها العجيبة مما لم يقدر احد
ممن وصل ذروة البلاغة وان استفرغ وسعه وطاقته الا
على نوع او نوعين منها بشهادة قول الامدى ان افصح فصيح
في العرب وابلغ بليغ من اهل الادب غايته ان يستاثر بنوع منها
على وجه لو رام غيره في كلامه لما واتاه وكان فيه مقصرا ومن
كان اعرف بلغة العرب وفنون بلاغتها كان اعرف باعجازه وقد
تحدى صلى الله عليه وسلم به ودعا الى الاتيان بسورة مثله
مصاقع البلغا من العرب العربا فلم يجد له قديرا مع كثرتهم وحرصهم
على رد دعواه صلى الله عليه وسلم الرسالة وشهرتهم بغاية
العصبية وحمية الجاهلية وتهالكهم على المباهاة والمبارة
والدفع عن احسابهم وركوبهم الشطط حتى اثروا المقارعة
بالسيوف على المعارضة بالحروف لعجزهم ولو قدروا على معارضته
لعارضوا ولو عارضوا النقل لتوفر الدواعي وعدم الصارف
والعلم بذلك كله قطعي كساير العاديات ولا يقدح احتمال
كونهم تركوا معارضته مع قدرتهم عليها او عارضوه ولم ينقل
لمانع كعدم مبالاتهم به وقلة التفاتهم واشتغالهم بما هو
اهم ولم يطعنوا فيه لكماله حسنا وفصاحة لبعد درجته وعلو
طبقته فيهما ولكماله نظما اى تاليفا مترتب المعاني متناسق
الدلالات على ما تقتضيه الحكمة كما قال عبد القاهر النظم هو
توخي المعاني على حسب الاغراض التي يصاغ لها الكلام وبلاغة

لم يهد

لم يهد مثلها في تراكيبهم ولم تنزل ساحة اساليبهم ولم تكن المقاطع
فيها على مثل يعملون ويفعلون والمطالع على مثل يا ايها الناس الحاقة ما الحاقة
عم يتساءلون فهم مع كمال حذقهم في اسرار الكلام وفرط عداوتهم
للاسلام لم يجدوا للطعن فيه مجالا ولم يوردوا للقدح فيه مقالا بل
جعلوه لرفعة براعته غاية لا ترام وسموا بجزالته نهاية لا تسام سحرا
كما هو ديدن المبهوت تعجبا من فصاحته ولطف عبارته لا من عدم
معارضته مع سهولتها في نفسها واعترافهم بانه ليس من جنس خطب
الخطبا وشعر الشعرا وان له حلاوة وان عليه طلاوة وان اسافله
مغدقة واعاليه مثمرة فاثروا المقابلة على المقاولة وابى الله الا ان
يتم نوره فبطل بكون تعجبهم انما كان لما ذكر قول الصرفة اى قول النظام
وكثير من المعتزلة والمرتضى من الشيعة ان الله تعالى صرف هممهم
عن معارضته مع قدرتهم عليها اما بسلب قدرتهم او دواعيهم
او العلم الذي لا بد منه في الاتيان بمثله بمعنى انه لو لم يكن حاصلا لهم
او كان حاصلا فازاله الله تعالى واختاره المرتضى اى كان عندهم
علم بنظمه وعلم بكيفية تاليف كلام يساويه او يدانيه والمعتاد
ان من كان عنده يمكنه الاتيان فكانوا كلما حاولوا ذلك ازاله الله
تعالى عن قلوبهم على ان نقص بلاغته وترك الاعتناء بها ادخل فيها
اى في الصرفة لانه كلما كان انزل في البلاغة وادخل في الركاكة كان
امتناع المعارضة ابلغ في خرق العادة وان ذكر الاجتماع استظهارا
بالغير في مقام التحدي في قل لئن اجتمعت الانس والجن على ان ياتوا بمثل
هذا القران لا ياتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا انما يحسن
فيما لا يكون مقدورا للبعض مع توهم كونه مقدورا للكل فيقصد نفيه
ولاخباره عن المغيبات ماضية كقصة موسى ويوسف ولوط وابرهيم

وصالح وهود ونوح وغيرهم كقصة هاروت وماروت واصحاب
الكهف من غير سماع من احد ولا تلقين من كتاب بشهادة تلك من
انباء الغيب نوحيها اليك ما كنت تعلمها انت ولا قومك من قبل هذا
ومستقبلة في القران مثل سنلقي في قلوب الذين كفروا الرعب والم
غلبت الروم في ادنى الارض وهم من بعد غلبهم سيغلبون الى وعد
الله لا يخلف الله وعده وعدكم الله مغانم كثيرة تاخذونها لتدخلن
المسجد الحرام ان شاء الله امنين سيهزم الجمع ويولون الدبر فان لم
تفعلوا ولن تفعلوا ان الذي فرض عليك القران لرادك الى معاد ستدعون
الى قوم اولي باس شديد لا ياتون بمثله وفي غير القران كقوله صلى الله
عليه وسلم لعلي رضي الله عنه تقاتل بعدي الناكثين والقاسطين
والمارقين وقوله صلى الله عليه وسلم ويح عمار تقتله الفية الباغية
وقوله صلى الله عليه وسلم زويت لي الارض مشارقها ومغاربها
وسيبلغ ملك امتي ما زوي لي منها الخلافة بعدي ثلاثون سنة اذا
هلك كسرى فلا كسرى بعده واذا هلك قيصر فلا قيصر بعده ولتنفق
كنوزهما في سبيل الله تعالى واخباره باستيلاء الاتراك وقد اقترنت
بدعوى النبوة فتميزت عن الكرامات وبطهارة النفس وصوالح
الاعمال وترك المراجعة الى احوال الكواكب والنظر في الاتها فتميزت
عن السحر والكهانة والنجامة ونحو ذلك وكاظهاره خوارق العادات
ارهاصية قبل دعوى الرسالة وتصديقية بعدها منها ما هو في ذاته
كخاتم النبوة مرئيا بين كتفيه وولادته مختونا مسرورا وما قد تواتر
من احواله وكالنور الذي استقل في ابائه الى ان ولد ورويته من ورائه
كما يرى امامه وما هو متعلق بصفاته من بلوغه غاية في كمال صفاته
صدقا وامانة وعفافا وشجاعة وفصاحة وسماحة وزهدا وتواضعا

لاهل

لاهل المسكنة وشفقة على الامة ومصابرة على متاعب الرسالة ومداومة
على مكارم الاخلاق ونهاية في العلوم علمية وعملية والمعارف الالهية
وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية واجابة دعوته فقد دعا لابن
عباس اللهم فقهه في الدين وعلمه التاويل فكان خير الامة وعلى عتبة
ابن عمة ابي لهب اللهم سلط عليه كلبا من كلابك فافترسه الاسد
وعلى مضر اللهم اشدد وطاتك على مضر واجعلها عليهم سنين كسني
يوسف فحبس عنهم المطر سنين وما هو خارج عنهما مثل سقوط شرف
قصور الاكاسرة وخرور الاوثان سجدا ليلة ولده واظلال السحاب
له اين توجه وانشقاق القمر له ومجي الشجر اليه وتسليم الحجر عليه وتسبيح
الحصا في يده وحنين الجذع لما انتقل عنه الى المنبر ونبع الماء من بين
اصابعه وقول الذيب لوهب بن اوس تعجب من اخذي الشاة ومحمد
يدعوهم الى الحق فلا يجيبونه ويوكده اي يوكد ما ذكر مما هو العمدة
في اثباته نبوته والزامه حجته على المعاند والمجادل تتميما وارشادا
وتعليما اظهاره دينه على الاديان مع فقره وضعفه وقلة الاعوان
فصار على مر الزمان والاعصار منتشرا في الافاق والاقطار شايعا
في المشارق والمغارب من غير قدرة لاعدائه على منع ظهوره واطفاء
نوره مع كثرة عددهم وعُددهم وقوة شوكتهم وشدة شكيمتهم
وفرط حميتهم بل ضلت آراء اكاسرتهم وسفهت احلام قياصرتهم
ونكس اعلام جبابرتهم وثل عروش ردوهم وهدم دعايم ملكهم
مع ضعفه اعوانا وانصارا فهل يكون ذلك الا بتاييد الهي وتسديد
سماوي وما اجتمع فيه وفي دينه من كمال مما يجزم العقل بانه لا يجتمع
الا لنبي من اخلاق رضية واوصاف مرضية وسمات شريفة
وسير حميدة ومحاسن راجعة الى النفس والبدن والنسب والوطن

والاعتقادات الحقة والمعاملات الصدقة والسياسات والاداب
ومن علم ما فيها من دقايق الحكم جزم بانها ليست الا وضعيا الهيا
ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الا نبيا بعث والفرق في اودية
الضلال واندية الجهال والمخراق الاديان واعتكاف على مازين الشيطان
فالعرب على عبادة الاوثان ووأد البنات والفرس على تعظيم النار ووطي علي
المحارم والترك على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهند على
السجود للبقر والحجر واليهود على الجحود والنصارى حيارى فيمن
ليس بوالد ولا مولود فكانوا احوج ما كان الى من يجدد دامر الشرع
ويدعو الى دين قويم ويهدي الى صراط مستقيم فهل ظهر من يصلح
لاطفاء هذه العظايم غير حبيب الله تعالى ابي القاسم محمد
ابن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم وما ورد به كتب الانبياء
صلوات الله وسلامه عليهم ففي التورية جاء الله من طور سينا
واشرق من ساعير واستعلن من جبال فاران مما شهد بنبوته باخبار
بانزالها على موسى بطور سينا والانجيل على عيسى بساعير فانه كان
ساكنا بقرية فيه تسمى ناصره والقران على محمد بمكة فان فاران
في طريقها بينهما ميلين ونصف على بسيار طريق العراق وكان هو
المنزل بشهادة ما في التوراة ان اسمعيل اقام ببرية فاران اي
بادية العرب وفيها ان الله تعالى قال لموسى اني مقيم لهم نبيا من بني
اخوتهم مثلك واجري قولي في فيه يقول لهم ما امرهم والرجل
الذي لا يقبل قول النبي الذي يتكلم باسمي فانا انتقم منه والمراد ببني
اخوة بني اسرائيل بنو اسمعيل لا من جاء بعد موسى من ابائهم لعيسى
فانهم لم يكونوا من اخوتهم بني بل منهم فتعين محمد صلى الله عليه
وسلم وفيها انه تعالى قال لابرهيم ان هاجر تلد ويكون من ولدها من يده

فوق الجميع ويد الجميع مبسوطة اليه بالخشوع وفي الانجيل انا اطلب
الى ربي حتى يمنحكم ويعطيكم فارقليطا ليكون معكم الى الابد وفيه فاما
فارقليط روح القدس الذي يرسله ربي باسمي اي بالنبوة هو يعلمكم و
يمنحكم جميع الاشيا وهو يذكركم ما قلته لكم واني قد اخبرتكم بهذا قبل
ان يكون حتى اذا كان تؤمنوا به ومعنى فارقليط كاشف الخفيات وفيه
اقول لكم الان حقا ان انطلاقي عنكم خير لكم فان لم انطلق عنكم الى
ربي لم ياتكم الفارقليط وان انطلقت ارسلت به اليكم فاذا ما جاء
هو يفيد اهل العالم ويدينهم ويوبخهم ويوقفهم على الخطيئة
ثم قال صح والبر اذا جاء روح الحق واليقين يرشدكم ويعلمكم ويدبركم الجميع
الخلق لانه ليس يتكلم من تلقاء نفسه وفي الزبور ويقلد ايها الجبار
السيف فان ناموسك وشرايعك مقرونة بهيبة يمينك وسهامك
مسنونة والامم يخرون تحتك قال داود اللهم ابعث جاعل
السنة حتى يعلم الناس انه بشر يعني ابعث محمدا حتى يعلموا ان عيسى
بشر الى غير ذلك مما لا يقدر المخالف على انكاره وكتمه وصرفه
الى ملك او نبي اخر ومنكر نبوته حسدا او عنادا او بغيا احال النسخ
عموما لاستلزامه العبث او الجهل او البدا وذلك عليه تعالى محال لان
النسخ ان لم يكن لمصلحة فعبث وكان ولم يعلمها عند شرعية المنسوخ
فجهل او علمها واهملها او لا ثم راعاها فبدا اي ندم او يقال لانه ان
كان في شرعية المنسوخ مصلحة لم يعلم اهمالها عند نسخه فجهل او علمها
فاي بعد رعايتها اولا ثم اهملها فبدا اورد بانه لمصلحة تجددت
وحصل بعد ما لم تكن فان المصالح تختلف باختلاف الازمان
والاحوال كالدوا فانه قد يصلح في وقت دون وقت ولزيد دون
بكر فقد تكون المصلحة ثبوت الحكم في وقت لاشتماله فيه على ما يجب

رعايته ودفعه في وقت اخر لاشتماله فيه على مصلحة اخرى حادثة بشهادة
ما في التورية ان ادم امر بتزويج بناته من بنيه ثم نسخ اتفاقا وبان
الحكم اما موقت كصم غدا فنفيه بعد ذلك لا يكون نسخا او موبد
كصم ابدا فنسخه تناقض بمنزلة قولك الصوم واجب ليس بواجب
او مرسل لا موقت ولا موبد وعلم استمراره ابدا فلا يرتفع للزوم الجهل
او الى غاية فلا رفع بعدها ولا نسخ ورد بانه مرسل والمعلوم عند الله
تعالى هو استمرار الوجوب الى غاية هي وقت نسخه ودفعه ولا تناقض
فيه سوا كان الواجب موقتا او موبدا بمنزلة قولك صوم الغد او الابد
واجب حينا دون حين وانما التناقض في رفع الوجوب بعد تابيده
كما في قولك الوجوب ثابت ابدا ثم نسخ ولا نزاع في امتناعه وهو
المراد بقولهم النسخ ينافي التابيد وعلى ذلك يبتني امتناع نسخ شريعتنا
على ان التحقيق ان النسخ بيان انتها حكم شرع على الاطلاق لا رفعه
واحاله اكثر اليهود لدين موسى صلى الله عليه وسلم خاصة اذ يلزم
من القول به نسخه وهو بط تمسكا بتمسكوا به ابدا وقد تواتر عنه
بالسبت
ولا بد من الاعتراف بصدقه لكونه نبيا فدينه موبد ما دامت
السموات والارض قلنا تواتره مم ودعواه مكابرة كيف وقد اشتهر
انه اختلاق من ابن الراوندي لليهود ولو صح لما ظهرت معجزة على يد
عيسى ومحمد صلى الله وسلم عليهما ولا حتج به عليهما ثم نقل
متواتر التوفر الدواعي على نقله او هو على تقدير صحته عبارة عن طول
الزمان اذ كثيرا ما يعبر به عنه قالوا الكان قد صرح بدوام دينه
فيه ومر او بانقطاعه بناسخ فيلزم تواتره لانه من الامور العظيمة
التي تتوفر الدواعي على نقلها ولم تتواتر او سكت عنهما فيلزم ان لا يتقرر
ولا يتكرر الى اوان نسخه وقد تقرر قلنا قد صرح بانقطاعه بالناسخ

وانما لم

وانما لم يتواتر لعدم توفر الدواعي على نقله لكونه حجة عليهم لا لهم او لقلة
الناقلين في بعض الطبقات المعتبر كثرتها في التواتر اذ لم يبق من اليهود
في زمان بخت نصر الا اقل قليل لا يفيد نقله التواتر هذا وقد شهد النص
والاجماع بانه صلى الله عليه وسلم بعث كافة اي بعثة جامعة لكل
مكلف جنا وانسا وكذا الملائكة كما قال السبكي وغيره وزعم البيهقي
والحليمي انه لم يبعث اليهم وحكى الرازي والنسفي في تفسير الفرقان
الاجماع عليه من الكف لانها اذا عمتهم فقد كفتهم عن ان يخرج منها
احد منهم او بعث جامعا لهم في الابلاغ والانذار فهي حال من الضمير
قال تعالى واوحي الي هذا القران لانذركم به ومن بلغ ليكون للعالمين
نذيرا وما ارسلناك الا كافة للناس قل يا ايها الناس اني رسول الله
اليكم جميعا وذكر الناس فيهما تغليب بشهادة ما مر مع حديث مسلم
وارسلت الى الخلق كافة لا الى العرب خاصة كما زعمه بعض اليهود
والنصارى تشبثا بان الاحتياج الى النبي انما كان للعرب خاصة
دونهم ورد بما مر بوذنا باحتياج جميع الفرق الى من يجددلهم
امر الشرع خصوصا هم لاختلال دينهم بالتحريف والتبديل وانواع
الضلال مع زعمهم انه من الله تعالى ولا نبي بعده ولا نسخ لدينه لانه
ادعى ذلك بحيث لا يحتمل تاويلا واظهر المعجزة على وفقه مع شهادة
كتابه المعجز بذلك ولكن رسول الله وخاتم النبيين محمد رسول
الله ليظهره على الدين كله وما في القران من كون التوراة والانجيل
هدى للناس لا يفيد اختصاص هداية القران وبعثته صلى الله عليه
وسلم بقومه الذين هم العرب لانهما انما كانا هدى لهم قبل نزول
القران او هما هدى لهم الى الايمان بمحمد صلى الله عليه وسلم واتباع
دينه لبشارتهما ببعثته واخبارهما عن الاهتداء بمتابعته

مبحث المعراج

ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم بعده لا يخرجه عن كونه خاتمهم ووضعه
الجزية ولا يقبل الا الاسلام ليس لنسخ الدينه لاخباره صلى الله عليه وسلم
بنزوله على ديننا وحكم اخذ الجزية ينتهي عند نزوله فلا نبي بعده ولا
لنسخ لدينه وهو صلى الله عليه وسلم افضلهم صلى الله وسلم عليهم
وامته خير الامم لبشارة كنتم خير امة وكذلك جعلناكم امة وسطا
اى خيارا فخيرية كل امة بحسب كمالهم في دينهم وذلك تابع لكمال
نبيهم المبعوث به اليهم مع قوله صلى الله عليه وسلم انا اكرم الاولين
والاخرين على الله واما قوله انا سيد ولد ادم ولا فخر فهو وان لم يدل
على تفضيله على ادم نصا فقد دل عليه ضرورة ونحو لا تفضلوا بين
الانبيا لا تفضلوني على موسى ومن قال انا خير من يونس بن متى فقد كذب
محمول على انه قاله تواضعا او حفظا للمنصب لانبيا عن انتقاصهم
بتفضيله عليهم او قبل علمه بانه افضلهم واى الانبيا صلى الله وسلم
عليهم بعده افضل قيل ادم لانه ابو البشر او نوح لكثرة عبادته ومجاهدته
او ابراهيم لزيادة اطمينانه وتوكله او موسى لانه كليم الله تعالى ونجيه
او عيسى لانه روح الله تعالى وصفيه وعرج بجسده يقظة من المسجد
الحرام الى المسجد الاقصى نصا في الكتاب والسنة مع اجماع القرن الثاني
ومن بعده فالى السماء استفاضة وشهرة للاحاديث الواردة بذلك
ومنكرها مبتدع فالى الجنة او العرش او طرف العالم احادا اى بخبر
الواحد وقد اشتهر انه اخبر قريشا بصفات المسجد الاقصى وغيره
وبما راى في السماء من عجايب وشاهد من احوال الانبيا مما ورد به
صحاح الاخبار وذلك امر ممكن اخبر به الصادق لا يلزم من فرض
وقوعه محال ودليل امكانه اما تماثل الاجسام فيجوز الخرق على السماء
كالارض وعروج الانسان كغيره او عدم دليل الامتناع وشرط

كذا في نسخة

للنبوة ذكوره لان الانوثة صفة نقص وامر الرسالة مبني على
الاعلان والتردد الى المجامع للدعوة وحالهن مبني على التستر
والقرار وكمال عقل وفطنة وقوة راى لكونه مرجعا في المشكلات
وسلامة مما ينفر كزنا الاباء وعهر الامهات مما يفضي الى ذكرهم بما
لا يليق من امر الفروج وسلامة من فظاظة وغلظة مما يودي
الى تركهم والانفضاض من حولهم وعدم المبالات بهم قال
تعالى ولو كنت فظا غليظ القلب لانفضوا من حولك وسلامة
من برص وجذام وسلامة مما يخل بمروءة كاكل بطريق وحرفة
دنية كحجامة مما تنافي منصب النبوة لاقتضائه غاية الاجلال
ونهاية الكمال وشرط عصمة من كفر قبل البعثة وبعدها مما يودي
الى عدم الانقياد ولا نزاع في ذلك الا ان الازارقة من الخوارج
لما جوزوا عليهم الذنب وكل ذنب عندهم كفر لزمهم
تجويزه عليهم بل خفي عنهم جواز بعثة نبي علم الله تعالى انه يكفر
بعدها وتجويز الشيعة اظهاره تقية حذر الهلاك باطل قطعا
لاقتضائه ترك تبليغ الرسالة والدعوة مع تكذيبه بدعوة
ابراهيم وموسى في زمن نمرود وفرعون مع شدة خوف الهلاك
وكذب ولو نسيانا وسهوا لمنافاته مقتضى المعجزة من الصدق
في دعوى الرسالة وما يتعلق بها من التبليغ وشرعية الاحكام
وجوزه القاضي سهوا اذ عنده عدم دخوله في التصديق
المقصود بالمعجزة لانها انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له و
اما ما كان نسيانا فلا دلالة لها على صدقه فيه فلا يلزم من كذبه
سهوا نقض لدلالتها وكبيرة ولو سهوا لمنافاتها منصب
النبوة لاقتضائه غاية الكمال سيما اى عصمتهم مستفادة

عندنا من السمع والاجماع قبل ظهور المخالف وعقلا عند
المعتزلة ذهابا الى ان صدورها عنهم يوجب سقوط هيبتهم
وانحطاط رتبتهم في اعين الناس مما يؤدي الى النفرة منهم
وعدم الانقياد لهم ويلزم منه فساد الخلائق وهو خلاف
مقتضى الفضل والحكمة وصغيرة منفرة للطباع عنهم كسرقة
لقمة وتطفيف بحبة وعمد غيرها اي غير المنفرة كنظرة وهم
بمعصية وكلمة سفه بادرة لا سهوها لكن لا يصرون ولا يقرون
بل اذا نبهوا انتهوا عنه والا يكونوا معصومين مما ذكر لزم
ما هو منتف قطعا كحرمة اتباعهم فيما ارسلوا به مع وجوبه
اجماعا بشهادة قل ان كنتم تحبون الله فاتبعوني يحببكم الله
ووجوب زجرهم وتوبيخهم ومنعهم لعموم ادلة الامر
بالمعروف والنهي عن المنكر مع انتفائه لاستلزامه اذاهم
المحرم اجماعا بشهادة والذين يؤذون رسول الله لهم
عذاب اليم ورد شهادتهم لعموم ان جاءكم فاسق بنبأ
وللاجماع مع انتفائه للقطع بان من ردت شهادته في قليل
من متاع الدنيا لا يستحق قبولا في امر الدين واستحقاقهم
العذاب والذم لعموم ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم
لم تقولون ما لا تفعلون اتأمرون الناس بالبر وتنسون انفسكم
مع انتفائه وكونه من اعظم المنفرات هذا ما اورد مع غيره من
الادلة في كتب الامام ادلة لعصمتهم مما ذكر وفي ثبوتها بها
نظر لان دلالتها على عصمتهم من سهو الكبيرة وعمد الصغيرة
ليست بقوية اذ اتباعهم انما يجب فيما يصدر عنهم قصدا
مما يتعلق بالشريعة وتبليغ الاحكام ورد الشهادة انما يكون

بفسق

بفسق لا ثبوت له مع سهو كبيرة وعمد صغيرة بل بعمد كبيرة او
اصرار على صغيرة بلا انابة ووجوب الزجر واستحقاق العذاب
والذم انما هو بعمد كبيرة بدون انابة ورجوع ومع ذلك فلا
يتأذى به بل يتبجح به وما ورد في الكتاب والسنة والاثار شاهدا
بذنبهم فالجواب عنه اجمالا اما ان يكون صدر منهم قبل بعثتهم
بدعوة الخلق الى الحق او يكون قد صدر منهم سهوا او يكون
فعله تركا للاولى وتسميته ذنبا انما هي بالنسبة لمكانتهم
ورفيع جنابهم ونهاية جلالهم الم تعلم ان حسنات الابرار
سيئات المقربين ومن ثم تابوا واستغفروا واعترفوا بكونه ظلما
فابتلاهم الله تعالى واخذهم به زيادة في رفيع درجاتهم
فما ورد مخبرا بان ادم عصى فغوى وازله الشيطان وخالف
النهي عن اكل الشجرة واعترف بظلم نفسه وعوتب بقوله الم
أَنْهَكُمَا عَنْ تِلْكُمَا الشَّجَرَةِ وَأَقُلْ لَكُمَا إِنَّ الشَّيْطَانَ لَكُمَا عَدُوٌّ مُبِينٌ واخرج
من الجنة ثم تاب الله تعالى عليه واجتباه فكان قبل بعثته اذ لم
يكن له امة في الجنة او صدر منه نسيانا بشهادة فنسي ولم
نجد له عزما او سهوا ظنا منه ان المنهي عنه شجرة معينة وقد
اكل من اخرى من جنسها وانما عوتب لتركه التيقظ والتنبه
على اصابة المراد وعن نوح من قوله ان ابني من اهلي مع كونه ليس
من اهله بشهادة انه ليس من اهلك فتنبيه على ان المراد بالاهل
الاهل الصالح او ليس من اهل دينه او اجنبي منه واضافته
الى نفسه لاختلاطه بينه لما روي انه كان ربيبه والاجنبي
انما يعد من ال النبي اذا كان ذا عمل صالح وعن ابراهيم من انه لم
يكذب الا ثلاث كذبات بقوله هذا ربي وبل فعله كبيرهم

وانى سقيم فالاول على سبيل الفرض والتقدير كما يفرض الحكم الذى
قصد ابطاله فى برهان الخلف ارشادا للصابئية اذ حاصل ما قاله لو كانت
الكواكب اربابا كما زعمتم لزم كون الرب افلا متغيرا وهو باطل قطعا
او على الاستفهام او على انه كان فى مقام النظر والاستدلال قبل
بعثته والثانى على التعريض والاستهزاء تبكيتا لهم والزاما للحجة
عليهم فانهم اذا نظروا نظرا صحيحا علموا عجز كبيرهم فلا يصلح الها
والثالث على انه كان به مرض الهم والحزن لكفرهم عنادا وعن يعقوب
من افراطه فى محبته يوسف وحزنه وبكائه عليه فليس بذنب
اذ لا معصية فى ميل النفس سيما الى من لاح عليه انوار الكمال والفلاح
واثار الخير والصلاح ولا فى بث الشكوى والحزن الى الله تعالى فى
مصايب كانت من جهة العباد وعن بنيه من فعلهم بيوسف
وكذبهم قلنا لم يكونوا انبياء وعن يوسف من همه بامرأة
العزيز وجعله السقاية فى رحل اخيه ورضاه بسجود ابويه واخوته
له فقبل بعثته او المراد بهمه بها ميل الطبع ومنازعة الشهوة
مما لا يدخل تحت التكليف ولا يواخذ به بل هو خليق بالثنا والاجر
من الله تعالى بشهادة كذلك لنصرف عنه السوء والفحشاء انه
من عبادنا المخلصين او شارف ان يهم بها كقولك قتلته لو لم
اخف الله تعالى ومن ثم لم يرد انه وقع منه زلة ولا استغفار
وتوبة وجعل السقاية فى رحل اخيه ما كان باذنه ورضاه بل باذن
الله تعالى ونسبة السرقة الى اخوته تورية عما فعلوا بيوسف
مما جرى مجرى السرقة من المؤذن والسجدة كانت عندهم جارية
مجرى التحية والتكرمة كالقيام والمصافحة او كانت مجرد الانحناء
لا وضع جبهة والخرور اباه او كانت لله تعالى شكرا لاجل يوسف

وعن موسى

وعن موسى من قتله القبطى وتوبته منه واعترافه بانه من عمل الشيطان
فكان خطأ او قبل بعثته واذنه للسحرة فى اظهار سحرهم كان لغرض اظهار
بطلانه او اظهار معجزته اذ لا يتم الا به فهو واجب والقاؤه الالواح
كان دهشا وتحيرا او ضجرا غضبا لله تعالى عند سماعه اتخاذ قومه
العجل واخذه براس اخيه وجره اليه لم يكن ايذاء له وهوانا به بل ادناه
الى نفسه ليعلمه حقيقة الحال وقوله للخضر لقد جئت شيئا نكرا كان
من حيث الظاهر اذ من راى مثل تلك الحالة ولم يعرف حقيقتها جزم
بانها شئ منكر او اراد عجيبا اذ من راى شيئا عجيبا يقول هذا شئ منكر
وما فعله الخضر كان بامر الله تعالى فلم يكن ذنبا وعن داود فلم يثبت عنه
سوى انه خطب امرأة كان اوريا قد خطبها فزوجها اهلها منه
دون اوريا او ساله ان ينزل له عنها فتزوجها حيث كان ذلك
فى زمانه عادة لهم فارسل الله تعالى اليه ملكين لينبهاه لاستغنائه
بتسع وتسعين فلما تنبه استغفر ربه وخر راكعا واناب وما ورد
من كونه ذا الايد اى القوة فى الدين على اداء الواجبات وترك المنكرات
وانه اواب اى رجاع الى ذكر الله تعالى وان سخر له الجبال يسبحن معه
والطير محشورة كل له اواب واتاه الحكمة وفصل الخطاب وجعله
خليفة فى الارض فشهود صدق بكرامته عند الله تعالى ونزاهته
عما نسبه اليه الحشوية وانما اورد الملكان قضيتهما على طريقة
التمثيل والتعريض دون التصريح لكونه ابلغ فى المعاتبة من حيث
ان التامل اذا اخذ به الى الشعور بالمعرض به كان اوقع فى نفسه
واشد تمكنا من قلبه مع مراعاتهما حسن الادب بترك المجاهرة
وقد بالغ فى تضرعه وتحزنه وبكائه واستغفاره استعظاما لما فرط
منه نظرا الى ما له من عظيم المرتبة وكريم المنزلة وعن سليمان من اشتغاله

لشدة غضبه

بعرض الصافنات الجياد حتى غربت الشمس وفاتته صلاة العصر
او ورد كان له وقت العشى فكان نسيانا او سهوا وعقر الجياد
وضرب اعناقها كان لاظهار الندم وقصد التقرب الى الله تعالى
والتصدق بلحمها اذ كان كله جائزا فى شريعته من احب ما اليه
ومنهم من قال المراد حبه للجهاد اعلاء لكلمة الله تعالى وضمير
توارت للجياد لا للشمس وانما طفق بمسح سوقها واعناقها بيده
حبا لها لكونها من اعظم الاموال فى دفع اعداء الله تعالى واظهارا
لاصلاح آلة الجهاد بنفسه وافتتانه بالقاء الجسد على كرسيه
فان كان ما روى من انه ولد له ولد فكان يغذوه فى السحاب
حذرا من ان تقتله الشياطين فلم يشعر الا ان القى عليه ميتا فتنبه
واناب بتركه التوكل على الله تعالى وما روى من انه قال لاطوفن
الليلة على سبعين امراة تأتى كل واحدة منهن بفارس يجاهد
فى سبيل الله ولم يقل ان شاء الله تعالى فجاءت واحدة بشق ولد فالقى
عليه فلا بأس به وغايته انه ترك للاولى اذ ليس فى التحفظ ومباشرة
اسبابه ترك لامتثال امر التوكل بشهادة فاخاف ان يقتلون اننا
نخاف ان يفرط علينا او ان يطغى اعقلها وتوكل من حيث ان الانسان
مامور بالفرار الى اسباب السلامة وان لم يسلم بشهادة وخذوا
حذركم ولا تلقوا بايديكم الى التهلكة ومن ثم قيل على المرء
ان يسعى بما فيه نفعه • وليس عليه ان يساعده الدهر •
واما ما روى من حديث الخاتم والشيطان وعبادة الوثن فى
بيته فمن مفتريات اليهود ولو صح فاتخاذ التماثيل كان جايزا
فى شريعته بشهادة يعملون له ما يشاء من محاريب وتماثيل من
صور الملائكة والانبياء على ما اعتادوه من عبادات ليراها الناس

فيعبدوا نحوها وقد روى انهم عملوا له اسدين اسفل كرسيه ونسرين
فوقه فاذا صعد بسط الاسدان له اذرعتهما واذا قعد اظله
النسران باجنحتهما وعبادته فى بيته لم يكن بعلمه وسواله ملكا
لا ينبغى لاحد من بعده لم يكن حسدا منه ولا عدم ارادة للخير
لغيره بل طلبا للمعجزة على وفق ما غلب فى زمانه ولا تبجاله فانهم
كانوا فى ذلك الزمان يفتخرون بالملك والجاه وقد نشا فى بيت الملك
والنبوة واثارا لهما واظهارا لامكان طاعة الله تعالى وعبادته
مع هذا الملك العظيم وعن يونس من ذهابه مغاضبا وظنه
ان الله تعالى لا يقدر عليه وجعله من الظالمين فمغاضبته انما كانت
على قومه لكفرهم وعنادهم حتى لم يطو معهم صبرا فغضبه كان لله
تعالى لا عليه فليس بذنب ولن نقدر عليه اى لن نضيق عليه من
القدر كما فى فقدر عليه رزقه لا من القدرة فلا شك عنده فيها
ومن الظالمين اى لنفسه بتركه الاولى والافضل وهو المراد بقوله
ولا تكن كصاحب الحوت اى فى تركه الصبر على عناد قومه وعن
نبينا من قوله ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تاخر واستغفر
لذنبك لقد تاب الله على النبى فعلى ما فرط منه من تركه الاولى
والافضل ووجدك ضالا فهدى اى غير عالم بمعالم النبوة و
احكام الشرايع بشهادة ما كنت تدرى ما الكتاب ولا الايمان
وبالجملة فلا دلالة لما ذكر على عصيانه وميله عن طريق الحق
بشهادة ما ضل صاحبكم وما غوى ووضعنا عنك وزرك
اى ما كان يثقلك ويغمك من فرطاتك قبل بعثتك او من عدم علمك
بشرايع الاحكام او من تهالكك وتلهفك على اسلام اولى العناد
وعفا الله عنك لم اذنت لهم تلطف فى خطابه وعتاب له

على تركه الافضل وارشاد الى الاحتياط فى تدبير الحرب وما كان
لنبى ان يكون له اسرى حتى يثخن فى الارض تريدون عرض الدنيا
والله يريد الاخرة والله عزيز حكيم لولا كتاب من الله سبق لمسكم
فيما اخذتم عذاب عظيم عتاب على تركه الاولى الذى هو عدم
رضاه باختيار اصحاب الفدا وكذا لم تحرم ما احل الله لك وعبس
وتولى ان جاءه الاعمى وما ورد من انه قرا بعد افرايتم اللات
والعزى ومنات الثالثة الاخرى تلك الغرانيق العلى وان شفاعتهن
لترتجى فاخبره جبريل بذلك فحزن وخاف خوفا شديدا فنزل
تسلية له وما ارسلنا من رسول ولا نبى الا اذا تمنى اى قرا
القى الشيطان فى امنيته فكان من القا الشيطان فى قراته صلى الله
عليه وسلم حتى اختلط صوته بصوته فظن انه صلى الله عليه وسلم
قراه فانه كان يسمع صوته فى زمنه صلى الله عليه وسلم فقد
ورد انه قال يوم بدر لا غالب لكم اليوم من الناس وانى جار لكم
ويوم احد الا ان محمدا قد قتل وتخفى فى نفسك ما الله مبديه
وتخشى الناس والله احق ان تخشاه عتاب على اخفائه عزيمة
تزوج زينب بعد تطليق زيد لها حذرا من طعن المنافقين
اعداء الدين ولا ريب فى ان اخفاء امر دنيوى ليس بصغيرة
فضلا عن كونه كبيرة فغايته انه كان تركا للاولى واما نحو
يا ايها النبى اتق الله ولا تطرد الذين يدعون ربهم فلا تكونن
من الممترين لئن اشركت ليحبطن عملك فان كنت فى شك مما انزلنا
اليك فاسئل الذين يقرؤن الكتاب من قبلك فالامر لا يقتضى سابقة
ترك ولا النهى سابقة فعل ولا الشرط سابقة وقوع مضمونه
هذا ولا قاطع بجواز صغيرة عليهم فى معرض الاجتهاد والقران

كقوله تعالى منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك قاض بان
عددهم لا ينحصر فيما جاء به الحديث من كونه مائة الف واربعة وعشرين الفا
منهم رسل ثلاثمائة وثلاثة عشر لانه خبر احاد لا يعارض متواترا فانه
وان اشتمل على جميع الشرايط لا يفيد الا ظنا مع كونه مخالفا للواقع اذ
يلزم من كون عددهم فيه اقل مما ذكر اثبات نبوة من ليس بنبى ومن
كونه اكثر منه نفى نبوة من هو نبى فالاولى ان يوكل الى علمه تعالى والملئكة
كهم اى كالانبياء فى انهم معصومون لعموم مثل لا يعصون الله ما امرهم
ويفعلون ما يؤمرون وهم لا يستكبرون يخافون ربهم من فوقهم و
يفعلون ما يؤمرون بل عباد مكرمون لا يسبقونه بالقول وهم بامره
يعملون يعلم ما بين ايديهم وما خلفهم ولا يشفعون الا لمن ارتضى
وهم من خشيته مشفقون لا يستكبرون عن عبادته ولا يستحسرون
يسبحون الليل والنهار لا يفترون فهذه عمومات اعيانا وازمانا
افادت ظنا بانهم مبرؤن من جميع المعاصى ولا قاطع اثباتا ولا نفيا
وان الظن لا يغنى عن القطع شيئا لعدم اعتباره فى الاعتقاديات
دون العمليات وعورض القول بعصمتهم بان ابليس عصى ربه
بتركه السجود المامور هو به مع جملتهم بشهادة واذ قلنا
للملائكة اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس ابى واستكبر وكان من الكافرين
ومن ثم وبخه بمثل ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك وهو منهم بشهادة
استثناء منهم وعورض ايضا بقدحهم فى ادم واستبعادهم
جعله خليفة بقولهم فى جواب انى جاعل فى الارض خليفة اتجعل
فيها من يفسد فيها ويسفك الدماء ونحن نسبح بحمدك ونقدس لك
وهو يشبه الانكار استبعادا لفعل الله تعالى بمعنى لا يستخلف
من يتصف بذلك ونحن معصومون احقاء بالاستخلاف وغيبة واتباعا

كقوله

للظن ورجما بالغيب فيما لا يليق واعجابا بانفسهم وتزكية لها وذلك
كله مخل بالعصمة قلنا لم يكن ابليس منهم بل كان من الجن ففسق عن امر ربه
وعد منهم تغليبا اذ كان جنسا واحدا مغمورا فيهم والقول بان
معنى كان من الجن صار منهم او كان من طائفة منهم مسماة بالجن
شانهم الاستكبار وان كان حسنا لخلاف الظاهر اذ المتبادر من لفظ
الجن لا يشمله الملك والغيبة انما تكون حيث الغرض اظهار منقصة
الغير والتزكية انما تكون حيث الغرض اظهار منقبة النفس ولا يمكن
ذلك بالنسبة الى علام الغيوب بل غرضهم وقصدهم انما كان تعجبا
من استخلاف الله تعالى لعمارة الارض واصلاحها من لا يليق
لفساده فيها وسفكه الدماء مع وجود لايق معصوم هو احق به منه
واستكشافا عن ما خفي عنهم من حكمته التي بهرت تلك المفاسد و
الغتها واستخبارا عما يزيح شبهتهم ويريح افئدتهم لا عجبا ومفاخرة
ولا اعتراضا على الله تعالى ولا قدحا في بني ادم على وجه الغيبة
فكانهم علموا باخبار من الله تعالى او من اللوح المحفوظ ان يجعله
خليفة ذو قوى ثلاث عليها مدار امره شهوية رذيلتها الافراطية
الفساد في الارض وغضبية رذيلتها الافراطية سفك الدما وعقلية
تدعوهم الى المعرفة والطاعة ونظروا اليها مفردة فقالوا اما الحكمة
في استخلافه وهي باعتبار الشهوية والغضبية لا تقتضي ايجاده فضلا
عن استخلافه واما باعتبار العقلية فنحن نقوم بما يتوقع منها سليما
من معارضة المفاسد وذهلوا عن فضيلة كل واحدة من القوتين
اذا تهذبت النفس وصارت مطاوعة للعقل متمرنة على الخير كالعفة
مع الشجاعة ومجاهدة الهوى والانصاف ولم يعلموا ان التركيب يفيد
ما يقصر عنه الاحاد كالاحاطة بالجزئيات واستنباط الاحكام

والصناعات

والصناعات واستخراج منافع الكاينات من القوة الى الفعل الذي هو
المقصود والتعجب انما يكون عند استخلافه بدون حكم ومصالح ومن
ثم قال ردا عليهم اني اعلم ما لا تعلمون اشارة الى تلك الحكم والمصالح
اجمالا وليس في قوله انبئوني باسماء هؤلاء ان كنتم اي في زعمكم
اني استخلف من يتصف بما ذكرتم وانكم احقا بالخلافة دلالة على
نفي عصمتهم باثبات كذبهم في الجملة لان هذا القدر من الخطاء
والسهو لا ينافي عصمة ولا يوجب معصية واما تعذيب هاروت
وماروت فمعاتبة على تعليمها للناس السحر الذي هو مزاولة نفوس
خبيثة افعالا واقوالا يترتب عليها امور خارقة للعادة فانهما
ملكان انزلا لتعليمه ابتلاء من الله تعالى للناس وتمييزا بينه وبين
المعجزة كما تعاتب الانبيا على السهو وترك الاولى من غير ان يرتكبا كبيرة
فضلا عن كفر وما ورد من ان الواحد من الملائكة يرتكب الكبيرة
فيعاقب بالمسخ فمن مفتريات اليهود ولم يعملا بالسحر ولا اعتقدا
تاثيره بل انزل عليهما ابتلاء من الله تعالى للناس فعلماه بتحذير
وتنبيه ونصح فكانا يعظان الناس ويحذرانهم ويقولان
انما نحن ابتلاء واختبار من الله تعالى بشهادة وما يعلمان
من احد حتى يقولا تنبيها ونصحا انما نحن فتنة اي ابتلاء
واختبار فلا تكفر باعتقاد جوازه والعمل به على وجه يكون
كفرا فمن تعلمه وعمل به معتقدا جوازه كان كافرا ومن تجنبه
او تعلمه ليحذره ولا يغتر به كان مؤمنا وكفاك بالاية شاهدا
بجواز تعلمه وان منع من اتباعه والعمل به اذ ما لا يجوز اتباعه
قد لا يكون محظورا او الاكثر منا وعليه الشيعة على ان الانقيا
جمع تقي بالتاء والقاف من بني ادم انبيا وغيرهم افضل منهم

خلافا للقاضي والحليمي والمعتزلة كالفلاسفة ومنا من فضل
خواصنا وهم الانبياء على خواصهم كجبريل وميكائيل وهم
اي خواصهم على عوامنا كالصلحاء وهم اي عوامنا الصلحاء كابي بكر
وعمر على عوامهم بان لنا عوايق عن الطاعة علمية وعملية من
شهوة وغضب وموانع خارجة وداخلة وحاجات شاغلة
مما ليس لهم منه شيء ولا ريب في ان اكتساب الكمال بقهر النفس
وغلبتها وعلى ما يضاد القوة العاقلة والمواظبة على الطاعة
مع الشواغل اشق وافضل وابلغ وادخل في استحقاق الثواب
ولا معنى للافضلية سوى زيادة استحقاقه مع الكرامة وبان
لهم عقلا بلا شهوة وللبهايم شهوة بلا عقل ولنا كليهما فمن
رجحت شهوته على عقله كان ادنى من البهايم لشهادة بل هم اضل
ومن رجح عقله على شهوته كان اعلى منهم وقد يعود هذا الى
ما قبله وتمام تقريره هو ان الكافر قد اثر النقصان مع تمكنه من
الكمال وكل من فعل ذلك فهو اضل وارذل ممن اثره بدونه اذ ايثار
شيء مع وجود مضاده ومنافيه ارجح وابلغ من ايثاره بدونه
فلزم ان يكون من اثر الكمال مع تمكنه من النقصان افضل واكمل ممن
اثره بدونه ولا نتمسك بقوله ولقد كرمنا بني ادم لان التكريم المطلق
لاحد الاجناس واشعر بفضله على غيره لا يوجب التفضيل سيما
مع قوله وفضلناهم على كثير ممن خلقنا تفضيلا لاستشعاره بعدم
تفضيلهم على القليل وليس غير الملائكة اجماعا كيف وقد وصفوا
بانهم عباد مكرمون ونقلا بنحو قوله تعالى واذ قلنا للملائكة
اسجدوا لادم لان الحكيم لا يامر بسجود الافضل للادنى واباه
ابليس واستكباره ودعواه انه خير منه لكونه من نار وهو

وعثمان وعلي وكل الصحابة الكرام

وآن

من طين شهود صدق بان المامور به كان سجود تكريم وتعظيم لا سجود
تحية وزيارة ولا سجود الاعلى للادنى هضما لنفسه واعظاما
لادم ورفعا لمنزلته انبئهم باسمائهم فانباهم بعد اعترافهم
بعدم علمهم باسما المسميات باسم كل شيء وبما علمه الله تعالى
والمعلم افضل من المتعلم لانه اعلم منه وسوق الاية مخبر بان الغرض
اظهار ما خفي عليهم من افضليته ودفع ما توهموا فيه من نقص
ومن ثم قال الم اقل لكم اني اعلم غيب السموات والارض وهمزته
انكارية دخلت حرف الجحد فافادت اثباتا وتقريرا لمدخوله
وقوله تعالى ان الله اصطفى ادم ونوحا وال ابراهيم وال عمران
وخص منهم غير الانبيا بشهادة الاجماع فيكون جميع الانبيا هم
الاصفيا على العالمين وهم منهم اي والملائكة من العالمين اذ لا
مخصص لهم منهم ولا جهة لتفسيرهم بالكثير من المخلوقات
ومن خالفه وزعم انهم افضل من الانبيا سيما قوله تعالى قل لا اقول
لكم عندي خزاين الله ولا اعلم الغيب ولا اقول لكم اني ملك ان اتبع
الا ما يوحى الي فانه ورد في معرض التواضع والنزول عن درجة
التعظيم والترفع والبراة من دعوى الالهية والملكية وادعى
ما هو من كمالات البشر وهو النبوة وقوله تعالى ما نهاكما ربكما عن هذه
الا ان تكونا ملكين اي لا كراهة ان تكونا من الملائكة فانهم بمرتبة
عليا انتما قاصران عنها وفي الاكل منها ارتقاء اليها وقوله تعالى علمه
شديد القوى لان المعلم افضل من المتعلم وقوله تعالى لن يستنكف
المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون اي لا يترفع عيسى
عن عبوديته ولا من هو اعلى منه قدرا واعظم خطرا لشهادة
تخصيصهم بالقرب قلنا ما ذكر من الادلة مأول فالاول انما

قاله لاستعجال قريش بعذابه وتكذيبا له العذاب الذى وعدوه بقوله
قبله وَالَّذِينَ كَذَّبُوا بِآيَاتِنَا يَمَسُّهُمُ الْعَذَابُ بِمَا كَانُوا يَفْسُقُونَ
اى انا لست بملك يكون لى قوة وقدرة على انزال العذاب باذن الله
تعالى كما كان لجبريل فانه قلب باحد جناحيه المؤتفكات او علم به
باخبار الله تعالى بلا واسطة فهو انما يدل على ان الملك اقوى واقدر
فاين حديث الافضلية التى هى اكثرية الثواب والثانى بانه تمويه
من الشيطان وتخييل ان ما راه من حسن صورة الملائكة وعظم
خلقهم وكمال قدرهم يحصل باكل الشجرة وانه الكمال الحقيقى
والثالث بانه بطريق التبليغ وانما التعليم من الله تعالى واسنادهم
اليهم مجاز عقلى والرابع بانه انما سيق رد المقالة النصارى
وغلوهم فى المسيح وادعائهم فيه مع النبوة البنوة بل الالهية
والترفع عن العبودية لكونه روح الله تعالى ولد بلا اب وابرئ
الاكمه والابرص اى لا يترفع عيسى عن كونه عبدا لى ولا الملائكة
الذين فوقه من جهة قدرتهم على ما لا يقدر عليه وبلا اب وام
ولا دلالة فيه على الافضلية بمعنى كثرة الثواب وساير الكمالات
ولم يقصد فيه زيادة ورفعة فى الفضل والشرف والكمال بل فيما هو
مظنة الاستنكاف والرضى كالغلبة والاستكبار والاستعلاء فى
السلطان وقرب المودة فى النصارى واطراد تقديمهم لفظا
ليس لكون المفضول لا يقدم على سبيل الاطراد فيكون افضل من الانبيا
بل لتقدمهم فى الوجود فجعل وجودهم لفظا مطابقا لوجودهم
حقيقة او لتقدمهم فى قوة الايمان بهم والاهتمام به لخفائهم
فهو بهم اقوى وبالحث عليه احرى فتقديم ذكرهم اولى وله ايضا
عقلا ما لهم فى مبداء فطرهم من كمال علميا وعمليا بالفعل من غير سبق

جهل

جهل ونقص وخروج من القوة الى الفعل على التدريج كما للانسان
فانه فى مبداء فطرته خال عن الكمالات وما يحصل له منها انما يكون
تدريجا وانتقالا منها اليه وقوة على افعال عجيبة شاقة كاحداث
السحب والزلازل ولا يلحقهم بذلك فتور لان قدرهم على تغيير
الاجسام وتحريكها ليست من جنس القوى المزاجية حتى يعرض
لها لغوب وكلال بخلاف الجسمانية واحاطة باسرار الغيب
حالا وماضيا واستقبالا وسبق فى جميع انواع الخير وتنزه عن كل شر
وقبيح وخلق ذميم وتعلق بهياكل علوية مبراة من الفساد وهى
الافلاك والكواكب المدبرة لما فى عالمنا هذا باتصالاتها واوضاعها
بخلاف النفوس الانسانية فانها متعلقة باجسام سفلية كاينة
فاسدة قلنا هذا كله مبناه قواعد فلسفية لا نقول بها مع ان كثرة
الفضائل لا توجب الافضلية كيف ومرجعها كثرة الثواب والكرامة
عند الله تعالى وذلك يعود الى اكتساب الطاعات والاخلاص فيها
وما لهم من علوم كلية اذ لا حواس لهم ترتسم فيها المثل الجزئية فعلية
لانها مبادى الحوادث فى عالم الكون والفساد فطرية لحصولها لهم
فى ابتداء فطرهم هى اكمل واكثر لكونهم روحانيين نورانيين لا حجاب
لهم على تجلى الانوار القدسية فهم ابدا مستغرقون فى مشاهدة الانوار
الربانية والولى من عرف الله تعالى وصفاته ولزم طاعته واعرض عن
معاصيه مجتنبا لها وعن الانهماك فى اللذات والشهوات ولا يسقط
عنه تكليف وان زعم اهل الاباحة والالحاد انه اذا بلغ الغاية
فى المحبة وصفا القلب وكمال الاخلاص سقط عنه الامر والنهى وهو
فاسد بشهادة عموم الخطابات واجماع اهل الاسلام مع ان
اكمل الناس محبة واخلاصا الانبيا خصوصا حبيب الله تعالى

الولى

ابا القاسم و التكاليف فى حقهم اتم و اكمل حتى انهم عوتبوا بترك الافضل
وقد قيل ان من الاولياء من استعفى منها وساله اعتاقه من ظواهر
العبادات فاجابه الى ذلك بسلب عقله الذى هو مناط التكليف
ومع ذلك كان من علو المرتبة على ما كان هذا و لا يعزب عنك ان
العارف لا يفتر فى طاعته ولا يسام من عبادته و لا يسال النزول
من اوج الكمال الى حضيض النقصان و الهبوط من معارج الملك
الى منازل الحيوان و ربما حصل له كمال انجذاب الى عالم القدس بل
واستغراق فى ملاحظة جهات الحق بحيث يذهل عن هذا العالم
ويخل بتكليفه من غير تاثم به لكونه فى حكم غير المكلف كالنائم
لعجزه عن مراعاة الامرين وملاحظة الجانبين فربما سال
دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الظاهر وهذا الذهول
هو الجنون المرجح على بعض العقول و المتصفون به يسمون مجانين
العقلاء وبهذا ظهر فضل الانبيا على الاوليا فانهم مع كون
استغراقهم اكمل و انجذابهم اشمل لا يخلون باد فى طاعة ولا يذهلون
عن هذا الجانب لبلوغ قواهم القدسية من الكمال الى حيث لا
يشغلها شاغل عن ذلك ولا يبلغ الولى درجة نبى من الانبيا
اجماعا لما خص به مما ليس لولى من الاوليا مع ماله من شرف الولاية
معصوما من المعاصى مامونا من سوء الخاتمة مشرفا بالوحى ومشاهدة
الملك مبعوثا لاصلاح حال العالم و نظام امر المعاش و المعاد وغير
ذلك من الكمالات و لا و لايته افضل من نبوته اى ليست ولاية الولى
افضل من نبوة النبى لانبا النبوة عن البعثة و التبليغ عن الحق الى الخلق
ففيها ملاحظة من الجانبين ولتضمنها رتب الولاية وشرفها فلا تقصر
عن مرتبة ولاية غيره فى ان النبى هل ولايته اذ لا نبوة بدونها افضل

من نبوته لانبائها عن القرب و الاختصاص و الكرامة كما هو شان خواص
الملائكة و المقربين مما يكون فيه فى غاية الكمال بخلاف ولاية غيره
هذا وقد قيل لا يصح اطلاق افضلية ولايته على نبوته لانها لا تكون
افضل الا من حيث ان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت والولاية
لا تعلق لها بوقت دون وقت فسلطانها قائم الى قيام الساعة
والنبوة قد ختمت بابى القاسم صلى الله عليه وسلم من حيث الظاهر
الذى هو الانباء دايمة من حيث باطنها الذى هو الولاية اعنى
التصرف فى الخلق بالحق اذ الاولياء من امته صلى الله عليه وسلم حملة
تصرف ولايته بهم يتصرف فى الخلق بالحق الى يوم القيمة ومن ثم
كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولى الا مظهر تصرف نبيه او نبوته
افضل من ولايته لانبائها عن توسطه بين الحق و الخلق و القيام
بمصالحهم فى الدارين مع شرف مشاهدة الملك و كرامته اى كرامة
الولى التى هى ظهور امر خارق للعادة من قبله غير مقارن لدعوى
النبوة تفارق المعجزة بخلوها عن دعوى النبوة اذ لو ادعاها
صار عدو الله لا يستحق كرامة بل لعنة واهانة فلا ينسد بظهورها
منه مع مفارقتها للمعجزة بما ذكر باب اثباتها اى اثبات النبوة
بالمعجزة لما مر من انها تفيد عند مقارنة دعوى النبوة تصديق
مدعيها قطعا ولا يلتبس به اى بالولى نبى لما مر من الفرق بين الكرامة
و المعجزة و لا تخل مشاركته له فى ظهور الخوارق بعظم قدر النبى
ووقعه فى النفوس بل تفيد زيادة جلالة قدره والرغبة فى
اتباعه بنيل امته لها ببركة اقتدائهم به فى شريعته واستقامتهم
على طريقته بكمال متابعته بنيته اعتقادا وعملا صالحا وتفارق
الاستدراج و موكدات تكذيب الكاذب ويسمى هذا اهانة

كما وقع لمسيلمة انه دعا لاعور ان تصير عينه العورا صحيحة فصارت
الصحيحة عورا وقد تظهر الخوارق من جهة عوام المسلمين تخلصا لهم
من المحن والمكاره وتسمى معونة ومن ثم قالوا الخوارق اربع معجزة و
كرامة واعانة واهانة وتفارق السحر الذي هو امر خارق للعادة
بانه انما يكون من نفس شريرة خبيثة بعمل مخصوص بينا في تعلمه
وتعليمه ويختص ببعض الازمنة او الامكنة او الشرايط ويعارض
ببذل المجهود في الاتيان بمثله وربما تعلق صاحبه بالفسق واتصف
بالرجس ظاهرا باطنا والخزي في الدنيا والاخرة ولا يكون باقتراح
مقترح الى غير ذلك من وجوه المفارقة والحاكم بجوازهما اي الكرامة
والسحر هو الامكان اذ كل منهما امر ممكن في نفسه لا يلزم من فرض وقوعه
مح لذاته ووجوده مستند الى قدرته تعالى لشمولها جميع الممكنات
لا يمتنع عليها منها شيء ولا غرض في فعله تعالى فهو الخالق والعبد
كاسب والحاكم بوقوعهما النص في الكتاب والسنة اما نص
وقوع الكرامة في الكتاب فكقصة مريم فانها ولدت عيسى بلا ذكر
ووجد عندها الرزق بلا سبب وتساقط عليها الرطب من نخلة
يابسة وجعل هذه الكرامات معجزات لزكريا او ارهاصات لعيسى
مما لا يقول به منصف لفقد مقارنتها دعوى النبوة وقصة اصحاب
الكهف ولبثهم سنين احيا بلا اكل وشرب وافة ولم يكونوا انبيا
اجماعا وقصة اصف واتيانه عرش بلقيس من مسافة بعيدة قبل
ارتداد الطرف ولم يكن معجزة لسليمان اذ لم يظهر على يديه مقارنا
لدعوى النبوة وفي السنة فما تواتر معناه وان كانت تفاصيله احادا
من كرامات الصحابة ومن بعدهم كروية عمر على المنبر بالمدينة جيشه
بنهاوند فقال يا سارية الجبل وسماع سارية صوته وشرب خالد

ابن وليد

ابن وليد السم فلم يضره الى غير ذلك مما يكاد يلحق بمعجزات الانبيا
وليس انكارها من اهل البدع بعجب اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم
ولم يسمعوا به من روسائهم مع اجتهادهم في العبادات واجتناب
السيئات فوقعوا في اولياء الله تعالى اهل الكرامات ياكلون لحومهم
ويمزقون اديمهم جاهلين كون هذا الامر مبنيا على صفاء العقيدة
ونقاء السريرة واقتفاء الطريقة واصطفاء الحقيقة بل العجب
من قول بعض فقهاء اهل السنة فيما روي عن ابراهيم بن ادهم
انه روي بالبصرة وبمكة يوم التروية ان من اعتقد جوازه كفر
والانصاف ما قاله النسفي وقد سئل عما قيل ان الكعبة كانت تزور
احدا من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة
لاهل الولاية جائز عند اهل السنة واما نص وقوع السحر في الكتاب
فنحو يعلمون الناس السحر وما انزل على الملكين ببابل هاروت وماروت
وما يعلمان من احد حتى يقولا انما نحن فتنة فلا تكفر فيتعلمون منهما
ما يفرقون به بين المرء وزوجه وما هم بضارين به من احد الا باذن
الله ففيه تلويح بانه ثابت حقيقة ليس بمجرد اراءة وتمويه وبان
المؤثر والخالق هو الله تعالى وحده وفي السنة فما ورد من سحر
لبيد بن الاعصم رسول الله صلى الله عليه وسلم وسحر جارية عايشة
وقد سحر ابن عمر حتى تكوعت يده واما قوله تعالى يخيل اليه من سحرهم انها
تسعى فلا يدل على انه مجرد تخييل وتمويه اذ ليس في كون اثره في تلك
الصورة تخييلا دلالة على انه لا حقيقة له بل هي ثابتة بشهادة
فيتعلمون منهما ما يفرقون به بين المرء وزوجه واصابة العين
ان يكون لبعض النفوس خاصة اذا استحسن شيئا لحقته افة فثبوتها
حق يكاد يجري مجرى المشاهدات التي لا تفتقر الى حجة وروى مسلم

العين حق ولو كان شيء سابق القدر سبقته العين واذا استغسلتم
فاغسلوا اي يقال للصائب بعينه اغتسل داخلة ازارك مما يلي
جلدك بماء ثم تصب على المصاب وروى ابو داود كان يؤمر العاين
ان يتوضا ثم يغتسل منه المعين وقد نزل فيها عند كثير من المفسرين
وان يكاد الذين كفروا ليزلقونك بابصارهم اي قاربوا ان يصيبوك
بالعين اذ قد ورد ان العين كانت في بني اسد فكان الرجل منهم يتجوع
ثلثة ايام فلا يمر به شيء يقول فيه لم اركاليوم مثله الا عانه
فاريد بعضهم ان يقول في رسول الله صلى الله عليه وسلم ذلك فقال
لم اركاليوم رجلا يعصمه الله وترددوا اي القايلون بالسحر والعين
في جواز الرقي جمع رُقْيَةٍ لمن به داو في جواز تعليق التمايم جمع تميمة
وهي عُوذَةٌ تعلق على الانسان مِنْ عُذْتُ بفلانٍ واستعذتُ به
لجات اليه وفي جواز النفث وهو شبيه بالنفخ والمسح باليدين
البدن فقيل لا وقيل نعم والحق الجواز اذا كان بشيء من الكتاب
او السنة او اسماء الله تعالى وكفاك شاهدا بجواز الرقي قول
جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم وقد اشتكى بسم الله ارقيك من
كل شيء يوذيك من شر كل نفس او عين حاسدٍ الله يشفيك بسم الله
ارقيك وقوله صلى الله عليه وسلم لعلاقة بالقاف بن صُحَار
بضم اوله وبحاء مهملة مخففة وقد قال له رقيت مجنونًا
بالفاتحة فاعطاني مائة شاة فقال لي هل قلت غير هذا
قلت لا قال خذها وبجواز تعليق التمايم فعل بعض الصحابة
ومن بعدهم كعبد الله بن عمرو فانه كان يعلم من عقل من اولاده
من الفزع اعوذ بكلمات الله التامة من غضبه وعقابه وشر
عباده ومن همزات الشياطين وان يحضرون ومن لم يعقل

منهم

مبحث المعاد

منهم كتبها وعلقها عليه واما حديث من علق تميمة فلا اتم الله له
فمحمول على ما اذا لم يكن فيه شيء من القران او نحوه وبجواز النفث
والمسح ما ثبت عنه صلى الله عليه وسلم قولا وفعلا وهذه المسائل
بالفقهيات اشبه ومنها اي من السمعيات المعاد مصدر عاد
كسبحان الله ومعاذ الله اي اسبحه سبحانا واعوذ به معاذا او هو
مكان العود ومرجعه وحقيقة العود توجه الشيء الى ما كان
عليه والمراد به هنا الرجوع الى الوجود بعد الفنا او الى اجتماع
الاجزا بعد تفرقها والى الحياة بعد الموت بالارواح الى ابدانها
بعد مفارقتها واما المعاد الروحاني المحض على ما يراه الفلاسفة
فهو رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن
واستعمال الالات والتبري عما ابتليت به من الظلمات الاكثر من
المتكلمين اتفقوا على جواز اعادة المعدوم واذا لاصل فيما لا شاهد
بوجوبه وامتناعه هو الامكان على ما قال الفلاسفة كلما قرع سمعك
من الغرايب فذره في بقعة الامكان ما لم تدرك عنه قايم البرهان
فمن زعم عدم اعادته فليات بدليل ولان المعاد كالمبتدا بل عينه
اذ كلامنا في اعادته بعينه ويستحيل كون الشيء ممكنا في وقت
وممتنعا في وقت اخر للقطع بان الامكان ذاتي لا يزول وقتا
دون وقت فلا يختلف بحسب ذاته ابتدا او اعادة كالعود وهو
الوجود ثانيا فانه امر واحد لا يختلف بحسب حقيقته ابتدا
واعادة فلا يرد ما قيل من انه لكونه وجودا ثانيا اخص
من مطلق الوجود ولا يلزم من امكان الاعم امكان الاخص
ولا من امتناعه امتناع الاعم فيجوز ان يمتنع وجوده بعد وقوعه
عدمه ولا يمتنع وجوده مطلقا على ان المعدوم الممكن قابل للوجود

ضرورة استحالة انقلابه ممتنعا فان وجوده اولا ان لم يفده زيادة
استعداد لقبوله الوجود ثانيا فلا ان ينقص بالضرورة عما عليه ذاته
من قابليته له اى للوجود كل وقت لحكم البديهة بان قابلية الذات
من حيث هى هى لا تنفك عنها وان افاده وجوده الاول زيادة
استعداد لقبوله الوجود ثانيا كما هو شان ساير القوابل بناء على
اكتساب ملكة الاتصاف بالفعل فقابليته له اى للوجود ثانيا
اقرب واعادته على الفاعل اهون لاستفادته بوجوده الاول
ملكة الاتصاف به فيكون قبوله للوجود الثانى اسرع ويشبه
ان يكون هذا حقا ومرادا بقوله تعالى وهو الذى يبدا الخلق ثم
يعيده وهو اهون عليه اى عندكم لان الاعادة عندكم اسهل
من الانشاء فلم انكرتموها او اهون من جهة القابل بزيادة استعداده
القبول لا من جهة الفاعل بزيادة شرايط الفاعليه ولا من جهة
قدرته لانها قديمة لا تتفاوت مقدوراتها بالاهونية بل كلها
عندها على السواء وحمل الاعادة التى هى اهون على اعادة الاجزاء
وما تفتت من المادة الباقية الى ما كانت عليه من الصور والتاليفات
اولى على ما يلوح به قل يحييها الذى انشاها اول مرة لا على اعادة
المعدوم اذ لم يبق ثم قابل ولا مستعد فضلا عن الاستعداد
القايم به وقال منكرها اى اعادة المعدوم لا اشارة اليه حال
عدمه اذ لم يبق له ثبوت اصلا فلا حكم عليه بصحة عوده اذ
بامتناع الاشارة اليه امتنع الحكم عليه لان الحكم بثبوت شىء لشىء
يقتضى تميزه وثبوته فى الجملة وقال ايضا يلزم من جواز اعادته
بعينه اى بجميع عوارضه اعادة وقته الاول لانه منها واللازم
بط لافضائه الى كون الشىء مبتدا من حيث كونه معادا اذ لا معنى

للمبتدا

للمبتدا الا الموجود فى وقته الاول ففيه جمع بين متقابلين حيث
صدق على شىء واحد فى زمان واحد من جهة واحدة انه مبتدا
ومعاد للزوم كونه مبتدا من حيث كونه معادا ومنع لكونه معادا
لان المعاد هو الموجود فى الوقت الثانى وهذا قد وجد فى
الوقت الاول ودفع للفرق والامتياز بين المبتدا والمعاد حيث
لم يكن معادا الا من حيث كونه مبتدا فلا فرق بين كونه مبتدا ومعادا
وان كان الامتياز بينهما بحسب العقل ضروريا وقال ايضا يلزم
من جوازها بعينه تخلل العدم بين الشىء ونفسه وهو محال
ضرورة انه لا بد للتخلل من طرفين متغايرين ليمكن تخلله بينهما
قلنا جوابا عن الاول الثبوت والتميز والاشارة عقلا كافية
فى صحة الحكم عليه بالعود اذ ليس الاتصاف بصحة العود التى
هى صفة اعتبارية هى امكان الوجود بعد زواله مقتضيا
للامتياز والاشارة الخارجية والتميز عينا انما يكون عند
اتصافه بها فى الخارج وعن الثانى لا يلزم فى اعادته بعينه
الا عوارضه المشخصة المعتبرة فى وجوده الخارجى وليس
الوقت منها ضرورة كون هذا الان هو بعينه الذى كان
بالامس ولو كان الوقت منها لكان فى كل وقت شخصا اخر وهو
بط قطعا وما حكمت به الضرورة من التغاير فى مثل ان الموجود
بقيد كونه فى هذا الوقت غير الموجود بقيد كونه فى وقت اخر
انما هو بحسب الاعتبار دون الخارج على ان تغاير الاعتبارات
والاضافات لا ينافى الوحدة الشخصية وقد وقع مثل هذا
لابن سينا مع احد تلامذته مصرا على التغاير فى الخارج بناء
على ان الوقت منها فقال له ابن سينا ان كان الامر كما تزعم فلا يلزمنى

الجواب لانی غیر من یباحثك وانت غیر من یباحثنی فبهت ثم
اعترف بعدم التغایر فی الواقع وبعدم کون الوقت منها ولو
سلم کونه منها فلانم ان مایوجد فی وقته الاول یلزم ان یکون
مبتدا وانما یلزم اذا لم یکن وقته معادا معه او اذا لم یکن هو مسبوقا
بحدوث اما اذا کان معادا معه او مسبوقا به فهو معاد لا مبتدا
وهذا ما یقال ماخوذا منه الفرق ان المبتدا هو ما وقع اولا لا ما
وقع فی الزمان الاول والمعاد هو ما وقع ثانیا لا ما وقع فی الزمان
الثانی وان لم یکن بینهما مغایرة بالماهیة والوجود ولا بشیء من
العوارض اذ کلامنا فی اعادته بعینه بل بالاولیة والثانیة وان کانا
فی وقت واحد لعدم منافاته لکونهما فیه وبرای وبما ذکر من
اعتبار التغایر فرقا بینهما بما یجوز تخلل العدم بینهما وقد یعتبر
تخلله بحسب وقتین فانه عند التحقیق یکون بین زمانی وجوده
بعینه علی ان وجوده سابقا ولاحقا نظرا الی الوقتین لا ینافی اتحاده
بالشخص وهو ای المعاد علی ما ذهب الیه الاکثر جسمانی لان
الروح ایضا علی المعتمد جسم لطیف سار فی البدن کالنار فی الفحم
والماء فی العود الاخضر وقد تواتر ذلك عن الانبیا علیهم الصلاة
والسلام والمفصح به منهم غایة الافصاح نبینا صلی الله علیه
وسلم ومن الادیان دینه ومن الکتب کتابه بنصوص لا تحتمل تاویلا
حتی صار معلوما کونه من الدین بالضرورة فمن اولها بالامور الراجعة
الی النفس الناطقة فقد کابر ما هو من ضروریات الدین فمنها ما هو
لاثبات نفس الاعادة کما بداکم تعودون کما بدانا اول خلق نعیده
ولقد جئتمونا فرادی کما خلقناکم اول مرة ای ثانیا اعادة مثل ما بداناه
فی کونها ایجادا بعد عدم او جمعا بعد تفریق قصدا لبیان صحة

الاعادة

الاعادة وتشبیها لها بالابتدا فی تناول قدرته تعالی لهما علی السواء
یوم تشقق الارض عنهم سراعا ذلك حشر علینا یسیر ما خلقکم ولا
بعثکم الا کنفس واحدة الله لا اله الا هو لیجمعنکم الی یوم القیمة لا ریب فیه
ثم الینا ترجعون یوم نحشر المتقین الی الرحمن وفدا ونسوق المجرمین الی
جهنم وردا ونحو ذلك من الایات ومنها ما هو لازالة استبعاد احیاء
الرفات الرمیم والتراب وقالوا ائذا کنا عظاما ورفاتا ائنا لمبعوثون
خلقا جدیدا قل کونوا حجارة او حدیدا او خلقا مما یکبر فی صدورکم
فسیقولون من یعیدنا قل الذی فطرکم اول مرة قال من یحیی العظام وهی
رمیم قل یحییها الذی انشاها اول مرة ائذا متنا وکنا ترابا ای حین
نموت ونبلی نرجع ذلك رجع بعید وقال الذین کفروا هل ندلکم علی
رجل ینبئکم اذا مزقتم کل ممزق انکم لفی خلق جدید الی غیر ذلك
مما ازال استبعادهم بتذکیر ابتدا الفطرة والتنبیه علی کمال القدرة
وذلك من ضروریات الدین وانکاره کفر بیقین واوجبه المعتزلة
ای اوجبوا علیه تعالی کون المعاد جسمانیا بایجابهم علیه تعالی
الثواب تعظیما لمن اطاع والعقاب اهانة لمن عصی فی مقابلة فعلهما
والعوض وهو نفع خال عن تعظیم لمن استحقه فی مقابلة الم ونحوه
مما لا یمکن الا باعادة اعیانهم وما لا یتم الواجب الا به واجب
فاعادتها واجبة بناء علی اصلهم الفاسد فی الوجوب علی الله تعالی
وفی کون ترك الجزا ظلما لا یصدر من الله تعالی ولا یکفی المعاد الروحانی
لان الطایع والعاصی هو هذه الجملة او الاجزا الاصلیة لا الروح
وحده فلا یصل الجزاء الی مستحقه الا باعادتها ورد بانه ان ارید
الامر بحسب الحقیقة فالمستحق هو الروح لانه مبنی الطاعة والعصیان
علی الادرکات والارادات والافعال والحرکات وهو المبدا للکل

او بحسب الظاهر لزم ان يعاد جميع الاجزا الكاينة من اول التكليف
الى الممات وهم لا يقولون به او المعاد على ما ذهب اليه الالهيون
من الفلاسفة روحانى فقط وهو عندهم عبارة عن عود النفس
الى ما كانت عليه من التجرد والتبرى من ظلمات تعلقها ببدنها واتصالها
بالعالم العقلى عالم المجردات ملتذة بكمالها بفضايلها مبتهجة بادراكها
باقية دايما كالمؤمن عندنا او متالمة بنقصانها برذايل اجترحتها
بملابستها لبدنها مقتضية لميل الطبيعة الى الشهوات تالما عظيما
مشتاقة الى مشتهياتها المالوفة لها اشتياق العاشق المهجور الذى له
رجا الوصول لكنها تزول على التدريج بطول العهد ببدنها لا انها انما
اجترحتها بركونها اليه فينقطع تالمها به كعقوبة الفاسق عندنا واما
النفوس الساذجة التى غلبت عليها سلامة الصدور وقلة الاهتمام
بامور الدنيا فلا تالم لها لعدم شعورها بالكمالات وانتفا اشتياقها
اليها كغير المكلف عندنا او هما اى او المعاد على ما قاله الماتريدى والغزالى
والحليمى منا والكعبى والراغب ومعمر من المعتزلة واكثر متاخرى الامامية
كالدبوسى وكثير من الصوفية جسمانى وروحانى جميعا ذهابا الى
ان الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهى المكلف والمطيع والعاصى
والمثاب والمعاقب والبدن كالالة لها وهى كما هى باقية بعد فساده
بمفارقتها له بانتفا قابليته لتصرفاتها فاذا اراد الله تعالى حشر الخلايق
خلق لكل روح بدنا تتعلق به بعد عود قابليته لتصرفاتها فيه كما كان
فى الدنيا وجمعا بين الشريعة والحكمة اذ قد دل العقل على ان سعادة
الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبته وسعادة الاجسام بادراك
المحسوسات وجمع السعادتين فى هذه الدنيا غير ممكن اذ الانسان مع
استغراقه فى تجلى انوار عالم الغيب لا يمكنه ان يلتفت الى شىء من اللذات

الجسمانية

الجسمانية ومع استغراقه فى استيفاء هذه اللذات لا يمكنه ان يلتفت
الى اللذات الروحانية وانما تعذر هذا الجمع لضعف الارواح البشرية
فى هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة
كملت وقويت فاذا اعيدت الى الابدان صارت قوية قادرة على الجمع
بينهما ولا ريب فى انه الغاية القصوى من مراتب السعادة وقد بالغ
الغزالى فى تحقيق المعاد الروحانى وبيان انواع الثواب والعقاب
بالنسبة الى الارواح حتى نسب الى انكار حشر الاجساد افترا عليه
مع تصريحه به فى مواضع من الاحيا وغيره وقال ان انكاره كفر
والقول بتجردها كما قال الامام لا يرفع وحده اصلا من اصول
الدين وربما ايده وبين طريق اثبات المعاد بحيث لا ينقدح فيه
شبهة منكر وليس كفرا وضلالا على ما غلب على الطباع العامية
لكونه مما ذهب اليه التناسخية واكثر النصارى ولم يعلموا ان
التناسخية انما كفروا بانكارهم القيمة والجنة والنار والنصارى
بالتثليث قيل وقد يقال ان قوله تعالى فلا تعلم نفس ما اخفى لهم
للذين احسنوا الحسنى وزيادة ورضوان من الله اكبر اشارة الى
المعاد الروحانى وكذا ما ورد من الاحاديث فى حال ارواح
المؤمنين وان ارواح الشهداء فى حواصل طيور خضر ترتع فى
الجنة وتاوى الى قناديل معلقة تحت العرش فقد روى مسلم ان
ارواحهم فى اجواف طير خضر لها قناديل معلقة بالعرش تسرح
من الجنة حيث شاءت ثم تاوى الى تلك القناديل وفى جامع الترمذى
ان ارواحهم فى حواصل طير خضر تعلق بضم اللام اى تتناول
بفمها من ثمر الجنة او شجرها وفى مسند احمد ان روح الكافر ينتهى
بها الى السماء فلا يفتح لها وان روحه تطرح طرحا مع ما ورد

من ان ارواح الكفار فى اجواف طيور سود فى سجين وان كانت
ظواهرها مشعرة بان الارواح اجسام على ما قال امام الحرمين
الاظهر عندنا ان الارواح اجسام لطيفة مشابكة للاجسام
المحسوسة اجرى الله تعالى عادته باستمرار حياة الاجساد ما
استمرت مشابكة فاذا فارقتها عقبها الموت فى استمرار العادة
ثم يعرج بالروح وترفع فى حواصل طيور خضر فى الجنة ويهبط
به من الكفرة فى سجين كما وردت به الاثار والحياة عرض يحيى به الجوهر
والروح ايضا ان قامت به الحيوة فهذا قولنا فى الروح وليس
المعاد الروحانى تناسخا لانه عود فى الاخرة لا فى الدنيا على ما
زعمه التناسخية الى اجزا اصلية لبدن اولو ان لم يكن هو البدن
الاول بعينه بان يخلق الله تعالى فى الاخرة من اجزائه المتفرقة بدنا
ثم يعيد اليه نفسه المجردة الباقية بعد خرابه على ما يلوح به
كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها اوليس الذى خلق
السموات والارض بقادر على ان يخلق مثلهم وكون اهل الجنة
جردا مردا وضرس الكافر مثل احد ولا يضر كونه غير البدن الاول
بحسب الشخص ولا امتناع اعادة المعدوم بعينه بخلاف
التناسخ فانه عندهم لانكارهم الاخرة والجنة والنار كلام عود
فى الدنيا للارواح الناقصة التى بقى شىء من كمالاتها بالقوة الى
ابدان اخر انسانية منتقلة من بدن الى بدن اخر حتى تبلغ النهاية
فيما هو كمالها من علوم واخلاق حسنة الى ان يخرج قوتها الى
الفعل ولم يبق لها شىء من كمالاتها الممكنة بالقوة فتصير مجردة عن
الابدان مطهرة عن جميع العلائق الجسمانية وتحصل الى عالم
القدس وربما تنازلت قبل كمالها الى ابدان حيوانية فتنتقل من

بدن

بدن انسان الى بدن حيوان يناسبه فى الاوصاف كبدن الاسد
للشجاع والارنب للجبان وتسمى هذا مسخا وربما تنازلت الى اجسام
النباتات وتسمى رسخا او الى الجمادات كالمعادن والبسائط وتسمى
فسخا قالوا وهذه التنازلات هى مراتب العقوبات واليها الاشارة بما ورد
من دركات جهنم السبعة وهذا كله بنا على قدم النفوس وتجردها
رجما بالوهم وصرف ما ورد من الايات والاحاديث ناطقا بالمعاد
الجسمانى مثل اليس ذلك بقادر على ان يحيى الموتى ثم اليه ترجعون
ان الينا ايابهم ثم ان علينا حسابهم انه من يات ربه مجرما فان له
جهنم لا يموت فيها ولا يحيى ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات فاولئك
لهم الدرجات العلى ونحشر المجرمين يومئذ زرقا ونحشرهم يوم القيمة
اعمى وقالوا لجلودهم لم شهدتم علينا قالوا انطقنا الله الذى انطق
كل شىء ونحو ذلك مما لا يحتمل تاويلا وصرفا عن ظاهره الى بيان المعاد
الروحانى تمثيلا وتصويرا لاحوال سعادة النفوس وشقاوتها
بعد مفارقتها لابدانها على وجه يفهمه العوام كما قال الفارابى وغيره
ان الانبيا بعثوا لارشاد الخلائق الى الحق وتكميل نفوسهم بحسب القوة
النظرية والعملية وتبقية النظام المفضى الى صلاحهم ترغيبا وترهيبا
بالوعد والوعيد والبشارة بما يعتقدونه لذة وكمالا والانذار عما
يعتقدونه الما ونقصانا واكثرهم تقصر عقولهم عن فهم الكمالات
الحقيقة واللذات العقلية وعما العوه من اللذات والالام الحسية
وعرفوه من الكمالات والنقصانات البدنية فوجب على الانبيا ان
يخاطبوهم بما هو مثال للمعاد الحقيقى ترغيبا وترهيبا للعوام وتتميما
لحفظ النظام وذلك كله الحاد فى الدين اذ يصرفها عن ظواهرها
من غير داع اليه مع عدم تعذر ارادة ظواهرها سيما على القول

يكون المعاد مثل الاول لا عينه مما يوذن بنسبة الكذب الى الانبيا
فيما يتعلق بتبليغهم وتضليل اكثر الخلايق والتعصب طول عمرهم لاظهار
الباطل واخفا الحق قال في شرح المقاصد نعم لو قيل ان هذه الظواهر
مع ارادتها من الكلام وثبوتها في نفس الامر مثل المعاد الروحاني و
اللذات والآلام العقلية على ما ذكره محققو علماء الاسلام لكان
حقا لاريب فيه ولا اعتداد بمن ينفيه ونفاهما اى المعادين
الالهيون من الفلاسفة من لا يعتد به في الملة ولا في الفلسفة
لامتناع اعادة المعدوم ولان الانسان هو هذا الهيكل المخصوص
بما له من نفس ومزاج وقوى واعراض مما يفنى معه بالموت وزوال
الحياة فتمتنع اعادته اما على تقدير كونها ايجادا بعد فناء فلما مر
واما على تقدير كونها جمعا واحيا بعد تفريق فللقطع بفنا التاليف
والمزاج والحياة والاعراض والهيات ولانه لو اكل انسان انسانا
فالاكل من اجزائه وصار جزا من الاكل لا سبيل الى اعادته في كل منهما
لاستحالة ان يكون جزا واحدا بعينه في آن واحد في شخصين متباينين
لكنه اذا اعيد في بدن الاكل او اعيد في بدن الماكول لم يعد الاخر
بجميع اجزائه فلا يكون معادا بعينه فثبت انه لا يمكن اعادة جميع
الابدان باعيانها كما زعمتم ومع هذا يلزم في اكل كافر او عكسه مومنا
تنعيم الاجزا العاصية او تعذيب الاجزا المطيعة قلنا جوابا عن الاول
امتناعها اى امتناع اعادة المعدوم ممنوع على ما مر ولو سلم فالمراد
اعادة الاجزا الى ما كانت عليه من حياة وتاليف وصور وهيات
ولا يضرنا كون المعاد مثل المبتدا لا عينه وعن الثاني المعاد انما هو
اجزا اول الفطرة الاصلية التي هي مبدا الخلق الباقية من اول العمر
الى اخره لا الاجزا الغذائية الحاصلة بالغذا فانها فضل تتوارد عليه

وتزول

المخصوص ظ

وتزول عنه فلا تعود فالمعاد منهما اى من الاكل والماكول انما هو الاجزا الاصلية
التي هي مبداء الخلق في اول الفطرة من غير لزوم فساد لا الاجزا الماكولة
فانها فضل في الاكل لا تعاد فيه بل في الماكول ان كانت اصلية وقد لا
يجعلها الله نطفة واجزا اصلية لبدن اخر وزعم المعتزلة انه يجب
على الحكيم حفظها من ذلك ليتمكن من ايصال الجزا الى مستحقه ونحن
نقول لعله تعالى يحفظها من التفرق فلا يحتاج الى اعادة الجمع و
التاليف بل انما يعاد الى الحياة والصور والهيات وهو اى المعاد
الجسماني اختلف القائلون به اهو ايجاد بعد فناء بمعنى ان الله تعالى
يعدم الاجزا التي منها تاليف البدن ثم يعيدها بعينها او هو على ما
ذهب اليه الكرامية جمع بعد تفريق واختلاط بتغيرها وزوال
حياتها وتركيبها وهيئتها ورطوبتها ولونها ثم تعاد كما كانت
لانكارهم اعادة المعدوم ولكل ظواهر نصوص تشهد به فللاول
من الكتاب مثل كل من عليها فان اذ الفنا هو العدم كل شيء هالك الا
وجهه اذ المراد به انعدامه لا خروجه عن كونه منتفعا به هو
الاول والاخر اى في الوجود ولا يتصور ذلك الا بانعدام ما سواه
وليس بعد القيمة وفاقا فيكون قبلها ومن السنة كل ابن ادم يفنى
الا عجب الذنب كل ابن ادم ياكله التراب الا عجب منه خلق ومنه
يركب ليس من الانسان شيء الا يبلى الا عظما واحدا وهو عجب
منه يركب الخلق يوم القيمة في الانسان عظما لا تاكله الارض ابدا
منه يركب الخلق يوم القيمة قالوا اى عظم هو يا رسول الله قال مثل
حبة خردل منه ينشا الخلق وهو بعين مهملة مفتوحة فجيم
ساكنة في اسفل الصلب عند راس العصعص يشبه في محله
محل اصل الذنب من ذوات الاربع واجيب عن الاول بمنع كون الفنا

الذنب ع

هو العدم بل هو خروج الشيء عن صفته التي ينتفع به عندها او المراد كل
من على وجه الارض من الاحياء ميت وعن الثاني بانه هالك في حد
ذاته لكونه ممكنا لا يستحق وجودا الا بالنظر الى علته او المراد بالهلاك
الموت والخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله وقال الامام
ولو سلم ان الفنا والهلاك بمعنى العدم فلا بد في ايتيهما من تاويل اذ لو
حملتا على ظاهرهما لزم كون الكل فانيا هالكا في الحال وليس كذلك
وليس التاويل بكونه ايلاً الى العدم على ما ذكرتم اولى منه بكونه قابلا له
وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ايمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه
مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف
في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى واعترض صاحب التلخيص بان حمله
على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر توهما منه انه كالمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال وعن الثالث بانه يجوز ان يكون هو مبدا
كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالهية او في صفات الكمال
او هو الاول والاخر بعد جميع الاحياء وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شيء
بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها وللثاني سمعا ارني
كيف تحيي الموتى اني يحيي هذه الله بعد موتها الى وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما كذلك النشور كذلك تخرجون يوم يكون الناس
كالفراش المبثوث الى غير ذلك مما يشعر بالتفريق دون الاعدام واجيب
بانها لا تنفي الاعدام وان لم يدل عليه مع كونها معارضة بما مر مما يشعر
بالاعدام والفنا وعقلا لو عدمت الاجساد لم يصل جزء الى مستحقه
بشهادة ان الله لا يضيع اجر المحسنين اجر من احسن عملا وان المعاد لا
يكون هو المبتدا بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع
وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقا الروح والاجزا

الاصلية

الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه
بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة اذ لا ريب في ان العمدة في استحقاق
الجزا هي الروح والاجزاء الاصلية دون غيرها من الاجزا والتركيب والصفات
والهيئات والتعينات التي بها تمايز المثلين كما اذا جنى شابا سمينا سليم
الاعضا ثم اقتص منه هرما اعجف ساقط الاعضا قيل الحكمة قاضية
بانه تعالى يحفظ الروح والاجزا الاصلية عن التفرق والانحلال ليعم وصول
الجزا اليه قلنا لم يقم دليل على انا لا بد ان نعلم ذلك عند الايصال بل قد
شهد بانه تعالى توصله اليه وكفى به عليما ولو سلم فلعله تعالى يخلق علما
ضروريا به او طريقا جليا اليه او هو كما ذهب اليه بعضهم هما اي
ايجاد ما عدم ثم جمعه واعادته بعينه وجمع ما تفرق وتاليفه لقبولهما
ذلك اذ صحة قبول القابل وفعل الفاعل توجب صحة الوقوع وجوازه قطعا
وتوقف في كون المعاد ايجادا بعد فنا او جمعا بعد تفريق اوهما ولم
يرجح شيئا منها امام الحرمين اذ لا قاطع سمعي بتعيين احدهما بل ما
ورد كله دلالته ظنية فيجوز ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى بعد
تغير الاجسام على اجسام التراب ثم تجمع ويعاد تركيبها على ما
عهد والجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة لقصة
ادم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما منها باكلهما من
الشجرة وخصفهما عليهما من ورقها كما ورد وانعقد عليه اجماع
الامة قبل وجود من خالف وحملها على بستان من بساتين الدنيا
تلاعب ومراغمة للاجماع واذا ثبت انها مخلوقة الان
فكذا النار اذ لا قائل بخلقها دونها بشهادة ظاهر نحو ولقد
راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى اعدت
للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله اعدت للكافرين وازلفت

هو العدم بل هو خروج الشيء عن صفته التي ينتفع به عندها او المراد كل
من على وجه الارض من الاحياء ميت وعن الثاني بانه هالك في حد
ذاته لكونه ممكنا لا يستحق وجودا الا بالنظر الى علته او المراد بالهلاك
الموت والخروج عن الانتفاع المقصود به اللائق بحاله وقال الامام
ولو سلم ان الفنا والهلاك بمعنى العدم فلا بد في ايتيهما من تاويل اذ لو
حملتا على ظاهرهما لزم كون الكل فانيا هالكا في الحال وليس كذلك
وليس التاويل بكونه ايلا الى العدم على ما ذكرتم اولى منه بكونه قابلا له
وهذا منه اشارة الى ما اتفق عليه ايمة العربية من كون اسم الفاعل ونحوه
مجازا في الاستقبال وانه لا بد من الاتصاف بالمعنى المشتق منه وانما الخلاف
في انه هل يشترط بقاء ذلك المعنى واعترض صاحب التلخيص بان حمله
على الاستقبال ليس تاويلا وصرفا عن الظاهر توهما منه انه كالمضارع
مشترك بين الحال والاستقبال وعن الثالث بانه يجوز ان يكون هو مبدا
كل موجود وغاية كل مقصود او هو المتوحد في الالهية او في صفات الكمال
او هو الاول والاخر بعد جميع الاحياء وبالجملة فليس المراد انه اخر كل شيء
بحسب الزمان للاتفاق على ابدية الجنة ومن فيها وللثاني سمعا ارني
كيف تحيي الموتى اني يحيي هذه الله بعد موتها الى وانظر الى العظام كيف
ننشزها ثم نكسوها لحما كذلك النشور كذلك تخرجون يوم يكون الناس
كالفراش المبثوث الى غير ذلك مما يشعر بالتفريق دون الاعدام واجيب
بانها لا تنفي الاعدام وان لم يدل عليه مع كونها معارضة بما مر مما يشعر
بالاعدام والفنا وعقلا لو عدمت الاجساد لم يصل جزء الى مستحقه
بشهادة ان الله لا يضيع اجر المحسنين اجر من احسن عملا وان المعاد لا
يكون هو المبتدا بل مثله لامتناع اعادة المعدوم بعينه ورد بالمنع
وقد مر بيان ضعف ادلته ولو سلم فلا يقوم على من يقول ببقا الروح والاجزا

الاصلية

الاصلية واعدام البواقي ثم ايجادها وان لم يكن الثاني هو الاول بعينه
بل مغايرا له في صفة الابتداء والاعادة اذ لا ريب في ان العمدة في استحقاق
الجزا هي الروح والاجزاء الاصلية دون غيرها من الاجزا والتركيب والصفات
والهيئات والتعينات التي بها تمايز المثلين كما اذا جنى شابا سمينا سليم
الاعضا ثم اقتص منه هرما نحيفا ساقط الاعضا قيل الحكمة قاضية
بانه تعالى يحفظ الروح والاجزا الاصلية عن التفرق والانحلال ليعلم وصول
الجزا اليه قلنا لم يقم دليل على انا لا بد ان نعلم ذلك عند الايصال بل قد
شهد بانه تعالى توصله اليه وكفى به عليما ولو سلم فلعله تعالى يخلق علما
ضروريا به او طريقا جليا اليه او هو كما ذهب اليه بعضهم هما اي
ايجاد ما عدم ثم جمعه واعادته بعينه وجمع ما تفرق وتاليفه لقبولهما
ذلك اذ صحة قبول القابل وفعل الفاعل توجب صحة الوقوع وجوازه قطعا
وتوقف في كون المعاد ايجادا بعد فنا او جمعا بعد تفريق اوهما ولم
يرجح شيئا منها امام الحرمين اذ لا قاطع سمعي بتعيين احدهما بل ما
ورد كله دلالته ظنية فيجوز ان يعدم الجواهر ثم تعاد وان تبقى بعد
تغير الاجسام على اجسام التراب ثم تجمع ويعاد تركيبها على ما
عهد والجنة والنار مخلوقتان الان خلافا لاكثر المعتزلة لقصة
ادم وحواء واسكانهما الجنة واخراجهما منها باكلهما من
الشجرة وخصفهما عليهما من ورقها كما ورد وانعقد عليه اجماع
الامة قبل وجود من خالف وحملها على بستان من بساتين الدنيا
تلاعب ومراغمة للاجماع واذا ثبت انها مخلوقة الان
فكذا النار اذ لا قائل بخلقها دونها بشهادة ظاهر نحو ولقد
راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها جنة الماوى اعدت
للمتقين اعدت للذين امنوا بالله ورسله اعدت للكافرين وازلفت

الجنة والنار مخلوقتان الان

الجنة للمتقين وبرزت الجحيم للغاوين وحملهما على التعبير
عن المستقبل بلفظ الماضي مبالغة في تحققه مثل ونادى اصحاب
الجنة اصحاب النار اتى امر الله ونفخ في الصور خلاف الظاهر
فلا يعدل اليه بدون قرينة وخصتا جواب عن قول ابي هاشم
وعبد الجبار وغيرهما من المعتزلة لو كانتا مخلوقتين الآن
لهلكتا لاندراجهما فيما يحكم عليه بالهلاك كل شيء هالك
الا وجهه واللازم باطل بشهادة الاجماع بدوامهما مع ما
شهد بدوام اكل الجنة وظلها قلنا مخصوصتان من عموم
كل شيء هالك الا وجهه جمعا بين الادلة او فما شهد به الاجماع
من دوامهما هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتها لوجودهما
بحيث لا تفنيان ذاتا بل صورة او لا تفنيان زمنا يعتد به كما
في دوام اكل الجنة بدلا اي كلما فني شيء خلفه بدله لانه على
التجدد والانقضا فعلى هذا فناؤهما اي الجنة والنار صورة
بتفريق اجزائهما دون اعدامهما لا ينافي دوامهما ذاتا فكونهما
دائمتين ذاتا هالكتين صورة او فناؤهما لحظة لا ينافي دوامهما
عرفا فلا يسمى فيه انقطاعا ولم يرد كتابا وسنة ما يعين مكانهما
من السماء والارض والاكثر ان الجنة فوق السموات وتحت
العرش بشهادة ولقد راه نزلة اخرى عند سدرة المنتهى عندها
جنة الماوى سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين
بفتح الرا وشذ اسكانها جمع ارض وجمعت جمع العقلا جبرا
لنقصها بعد ظهور علامة التانيث فيها وهي سبع بشهادة
الله الذي خلق سبع سموات ومن الارض مثلهن ومن ظلم
قيد شبر من ارض طوقه من سبع ارضين والحق التوقف وتفويض

علم ذلك

عذاب القبر

علم ذلك الى العليم الخبير سوال القبر ونعيمه وعذابه اي هذا
مبحثها واضيف اليه مجازا عقليا لانه ظرف لها على طريق شقاق
بينهما ومكر الليل والنهار اي سوال منكر ونكير وعذاب من
اراد الله تعالى عذابه او نعيمه فيه حق باتفاق امة الاسلام
وعزي انكار ذلك للمعتزلة قال بعض متاخريهم حكي انكاره عن
ضرار وانما عزي اليهم وهم براء منه لمخالطة ضرار اياهم وتبعه
منهم سفهاء معاندون للحق الثابت بمثل قوله صلى الله عليه وسلم
ان العبد اذا وضع في قبره وتولى عنه اصحابه حتى انه ليسمع
قرع نعالهم اذا انصرفوا اتاه ملكان فيقعدانه فيقولان له
ما كنت تقول في هذا الرجل محمد فاما المومن فيقول اشهد انه عبد الله
ورسوله فيقال له انظر الى مقعدك من النار قد ابدلك الله به مقعدا
من الجنة واما الكافر والمنافق فيقول لا ادري كنت اقول ما يقول
الناس فيه فيقال له لا دريت ولا تليت ثم يضرب بمطرقة من
حديد ضربة بين اذنيه فيصيح صيحة يسمعها من يليه الا الثقلين
واصل تليت تلوت قلبت واوه ياء للمزاوجة دريت بوقوعه
في صحبته لا اي لا وليت دعاء عليه ورواية الترمذي يقال لاحدهما
المنكر وللاخر النكير والبيهقي وغيره اتاه منكر ونكير وقوله صلى
الله عليه وسلم وقد مر بقبرين انهما ليعذبان وما يعذبان
في كبير اي عندهما ثم قال اي رسول الله صلى الله عليه وسلم بلى
اي يعذبان في كبير عند الله اما احدهما فكان يمشي بالنميمة
واما الاخر فكان لا يستبرئ من بوله وقوله صلى الله عليه وسلم
القبر روضة من رياض الجنة او حفرة من حفر النار ان احدكم
اذا مات عرض عليه مقعده بالغداة والعشي ان كان من اهل الجنة

فى الجنة وان كان من اهل النار فمن النار يقال له هذا مقعدك حتى يبعثه الله
يوم القيمة الى غير ذلك مما تواتر معنى لكثرة طرقه وقوله تعالى فى آل فرعون
النار يعرضون عليها غدوا وعشيا اى فى قبورهم قبل القيمة بشهادة ما
عطف عليه من قوله تعالى ويوم تقوم الساعة ادخلوا آل فرعون اشد
العذاب وفى قوم نوح مما خطيئاتهم اغرقوا اى بالطوفان فادخلوا
نارا اى عذابا بالاحراق بعد الاغراق بنار عظيمة او بنوع من النيران فى قبورهم
بشهادة الفا وقدم الظرف تلويحا بان اغراقهم وادخالهم انما كان
من اجل خطاياهم وزيدت ما تاكيدا وتفخيما ولا تحسبن الذين قتلوا
فى سبيل الله امواتا بل احياء عند ربهم يرزقون فرحين بما آتيهم الله من
فضله من توفيق وشهادة وكرامة وتفضيل على غيرهم بكونهم احياء
مقربين ذوى زلفى معجلا لهم رزق الجنة ونعيمها قبل دخولها
قال صلى الله عليه وسلم لما اصيب اخوانكم باحد جعل الله ارواحهم
فى اجواف طير خضر ترد انهار الجنة تاكل من ثمارها وتاوى الى
قناديل من ذهب معلقة فى ظل العرش وقد تمسك منكرها عقلا بان
اللذة والالم والسؤال والتكلم لا يتصور بدون علم وحياة ولا حياة
مع فساد البنية والمزاج ولو سلم فالميت ربما دفن فى لحد ضيق او
صندوق لا يتصور فيه جلوس وربما اكله سبع او طير او غيره ولا نرى
حركة ولا تكلما ولا اثر لذة او الم فكيف تعقل حياته وسؤاله وجوابه
ونعيمه فتجويزها سفسطة قلنا اجمالا جميع ما ذكرتم استبعادات
لا تنفى امكانها كخوارق العادات فانها مقدورة لله تعالى غير ممتنعة
وقد ورد بها عن الصادق اخبار تواتر معناها وان كان كل واحد منها
من قبيل الآحاد فوجب التصديق بها وتفصيلا انما يكون تجويزها
سفسطة ما لم يقم عليها دليل ولم يخبر بها الصادق فاذا لا يبعد

ان لا نرى

ان لا نرى ناظر ميت ما يجرى عليه من تعذيب وغيره كمن نام او اسكت
فانه ساكن ظاهرا ويدرك من الالم واللذة ما يحس به عند افاقته ولا نراه
وكرؤيته صلى الله عليه وسلم جبريل وسماع كل منهما كلام الآخر خطابا
وجوابا ولا شعور لمن عنده به رؤية وادراكا وسماعا لانها بخلق الله تعالى
فاذا لم يخلقه لاحد لا يكون له فانكار سؤالهما الميت وما ذكر معه لعدم
رؤيته يؤذن بانكار رؤيته صلى الله عليه وسلم وسماع كل كلام الآخر
وهو كفر ولا يبعد ايضا ان يوسع الله تعالى لحده او صندوقه بحيث
يمكنه الجلوس فيه ولا نسلم انه لا حياة بلا بنية اذ ليست مشروطة بها
ولو سلم فيجوز ان يبقى الله تعالى ممن احرق فصار رمادا تذروه الرياح
او اكل وتفرقت اجزاؤه فى حواصل الطيور وبطون السباع وغيرها
ما يصلح بنية تقوم بها حيوة قدر ما يفهم به الخطاب ويرد الجواب
ويألم ويلتذ باتفاق اهل الحق وشهادة ما ورد مؤذنا به وما جوزه
ابن جرير منا والصالحية من المعتزلة من تعذيبه بدون حيوة وما قاله
ابن الراوندى من ان الحيوة موجودة فى كل ميت لان الموت ليس ضد الحيوة
بل آفة كلية معجزة عن الافعال الاختيارية غير منافية للعلم فقط لا يوافق
اصول اهل الحق وما جاء ظاهره فى ان المراد به اماتة الدنيا واحيا الحشر
مثل وكنتم اى فى اطوار النطف امواتا فاحياكم ثم يميتكم ثم يحييكم
ربنا امتنا اثنتين واحييتنا اثنتين لا ينفيها اى حيوة القبر
لامكان حمل ما فيه من الاماتة والاحيا على جميع ما يقع بعد حياة
الدنيا من الاماتة فيها ثم الاحيا فى القبر للسؤال ثم الاماتة فيه ثم
الاحيا للحشر اذ لا دلالة للفصل على المرة على ان المراد احيا يعقبه
معرفة ضرورية به تعالى واعتراف بالذنوب فلا يكون الا انموذج
ثواب وعقاب اتفاقا بشهادة فاعترفنا بذنوبنا فليس المراد

باحد الاحيائين الاحيا في الدنيا اذ لم يكونوا معترفين بذنوبهم فيها
او لجواز ان يراد بعد خلقهم في اطوار النطف امواتا احيا الدنيا
واحياء القبر او احياء الحشر وسكت عن الاخر لخفاء امره وضعف
اثره او لظهوره مشاهدا معاينا واما لا يذوقون فيها الموت الا الموتة
الاولى وان كان ظاهره ان لا موت بعد موتة الدنيا وان لا حياة
في القبر فلا ينفيها ايضا لان اثبات الواحد لا ينفي وجود ثان وثالث
على انه انما ورد مبالغة فيها الا اذا امكن ذوقهم الموتة الاولى
في المستقبل او لو امكن فيها موتة لكانت الموتة الاولى وكلاهما مح
ويجوز ان يكون الاستثنا منقطعا بمعنى لكن ذاقوها في الدنيا وكذا
وما انت بمسمع من في القبور لا ينفيها لوروده تمثيلا بحال الكفرة
لعدم قبولهم ما ينفعهم بحال الموتى ولا نزاع في ان الميت نفسه
لا يسمع وفي كونها اي حياة القبر باعادة الروح الى الميت بالحالة
التي يسمى ذوالها موتا للاشعرية والماتريدية تردد فمنهم من منع
تلازمهما عقلا لا عادة اذ قد يوجد بدونها خرقا للعادة مع
اتفاقهم على انه تعالى لا يخلق فيه قدرة ولا فعلا اختياريا ولهذا
لا تعرف حياته كمن اصابته سكتة واستشكل بجوابه للملكين ولا اشكال
اليس الذي خلق فيه حياة بلا روح قادرا على ان يخلق فيه ما يكون
جوابا بلا اختيار اذ امور البرزخ على خلاف امور الدنيا ومما توهم
من امتناعها بلا روح فم وانما ذلك في الحياة الكاملة التي يكون معها
القدرة والافعال الاختيارية ومن الماتريدية من قال هي باعادة
الروح بحيث يفهم الخطاب ويرد الجواب ويتالم ويلتذ ومن زعم
انه اذا صار ترابا يكون روحه متصلة بترابه فيتالمان جميعا
فيجوز ان يكون قايلا بتجردها وجسمانيتها او بانها جسم لطيف

سار في البدن على ما مر ولا يعزب عنك ان مراده بالتراب اجزاء بدنه
الصغار وانه يكفي اتصالها بقدر منها يدرك به اللذة والالم ومنهم
من اوجب التصديق بذلك وتوقف في كيفيته مفوضا علمها الى
العليم الخبير ولا يسئل نبي في قبره وهو نكرة في سياق النفي فيعم
كل نبي لشرف مقامهم وعلو شانهم ولما ورد شاهدا بان صالحي
الامة يامن فتنة القبر بعمل صالح فمن رابط في سبيل الله يوما وليلة
لحديث مسلم رباط يوم وليلة خير من صيام شهر وقيامه وان من م
مات اجرى عليه عمله الذي كان يعمله واجرى عليه رزقه وامن الفتان
فهم صلى الله وسلم عليهم اولى مع القطع لهم بالسعادة العظمى
والسيادة الحسنى ولا يسئل ايضا فيه شهيد لحديث النسائي
ان رجلا قال يا رسول الله ما بال المؤمنين يفتنون في قبورهم
الا الشهيد فقال كفى ببارقة السيوف على راسه فتنة ولا يسئل
ايضا فيه طفل ولو كان الطفل ابنا لكافر ويدخل الجنة كما سياتي
لعدم تكليفه اذ لا يعذب الله تعالى احدا بلا ذنب ولحديث
رويه ابراهيم صلى الله عليه وسلم ليلة المعراج وحوله اولاد الناس
ولقوله تعالى فطرت الله التي فطر الناس عليها اي خلقهم قابلين للحق
متمكنين من ادراكه غير نابين عنه ولو تركوا وما فطروا عليه لعادهم
اليه ومن غوى منهم فباغوا شياطين الانس والجن بشهادة
حديث كل عبادي خلقت حنفا فاجتالتهم الشياطين عن
دينهم وامرتهم ان يشركوا بي غيري اي استخفتهم فجالوا معهم
في الضلال او روي بالحا اي نقلتهم من حال الى حال والمشهور بالجيم
وحديث كل مولود يولد على الفطرة فابواه يهودانه او ينصرانه
او يمجسانه وقيل اطفال الكفار في النار لانهم كفار حكما ولقوله

صلى الله عليه وسلم وقد سئل عنهم الله اعلم اذ خلقهم بما كانوا عاملين
وذكر له انهم يبيتون فيصاب ذراريهم واطفالهم فقال هم
منهم وهم من ابائهم وتوقف في حكمهم ابو حنيفة وغيره لتعارض
ظاهر ما ورد فيهم وفوضوا امرهم الى الله تعالى لان معرفة حكمهم
في الاخرة ليس من ضروريات الدين ولم يرد به قاطع بل نقل الامر
بالامساك عن الكلام في حكم الاطفال في الاخرة مطلقا عن
القاسم بن محمد وعروة بن الزبير من الفقها السبعة من التابعين
وما ورد به السمع من احوال القيمة كالحساب بشهادة اليوم
تجزى كل نفس بما كسبت لا ظلم اليوم ان الله سريع الحساب
حاسبوا انفسكم قبل ان تحاسبوا مع الاجماع على تسمية يوم القيمة
يوم الحساب واهواله هول الوقوف قيل الف سنة او خمسون
الفا او اكثر قال تعالى وقفوهم انهم مسئولون يوم يقوم الروح
والملائكة صفا لا يتكلمون الا من اذن له الرحمن وهول تطاير الكتب
قال تعالى واما من اوتي كتابه بيمينه فسوف يحاسب حسابا يسيرا
وكل انسان الزمناه طائره في عنقه ونخرج له يوم القيمة كتابا يلقاه
منشورا وهول المسئلة وقفوهم انهم مسئولون فوربك لنسألنهم
اجمعين وهول شهادة الجوارح وغيرها قال تعالى يوم تشهد عليهم
السنتهم وايديهم وارجلهم بما كانوا يعملون شهد عليهم سمعهم
وابصارهم وجلودهم وجاءت كل نفس معها سائق وشهيد وقال
صلى الله عليه وسلم ما من يوم وليلة ياتي على ابن ادم الا قال انا ليل
جديد وانا فيما تعمل في شهيد وكذا قال في اليوم وهول تغير الالوان
قال تعالى يوم تبيض وجوه وتسود وجوه وجوه يومئذ مسفرة
ضاحكة مستبشرة ووجوه يومئذ عليها غبرة ترهقها قترة

وهول المناداة بالسعادة والشقاوة قال صلى الله عليه وسلم يكون
عند كل كفة ميزان ملك فاذا رجحت كفة الخير نادى الا ان فلانا
سعد سعادة لا شقاوة بعدها ابدا واذا رجحت الكفة الاخرى
نادى الا ان فلانا شقي اليوم شقاوة لا سعادة بعدها والميزان
بشهادة ونضع الموازين القسط ليوم القيمة والوزن يومئذ الحق
فمن ثقلت موازينه فاولئك هم المفلحون ومن خفت موازينه فاولئك
الذين خسروا انفسهم فاما من ثقلت موازينه فهو في عيشة راضية
واما من خفت موازينه فامه هاوية وحديث البطاقة والسجلات
وثقلت البطاقة وغير ذلك مما ورد شاهدا بها ليعلم مقدار العمل
صالحا او سيئا وانه يجزى به صاحبه اذ قد ورد الناس مجزيون
باعمالهم ان خيرا فخير وان شرا فشر عدلا منه تعالى في العقاب وفضلا
في العفو وتضعيف الثواب وليعلم ايضا مرتبة الكامل زيادة في لذته
ومسرته ومرتبة الناقص زيادة في حزنه وفضيحته والحوض بشهادة
حوضي مسيرة شهر ماؤه ابيض من اللبن وريحه اطيب من المسك
وكيزانه كنجوم السماء من شرب منه لا يظما ابدا رواه الشيخان
ولهما حوضي مسيرة شهر زواياه سوا ابيض من الورق ولهما ما
بين ناحيتي حوضي كما بين صنعا والمدينة ولهما مثل ما بين المدينة
وعمان بفتح اوله وتشديد ثانيه قرية بالاردن ولهما ما بين
جنبيه كما بين جربا واذرح فجربا بجيم مفتوحة فراء مهملة
فموحدة من تحت ممدودة واذرح بهمزة مفتوحة فذال
معجمة فراء مضمومة فحاء مهملة قريتان بالشام بينهما ثلث
ليال ولمسلم عرضه مثل طوله ما بين عمان الى ايلة وغير ذلك مما
ورد بثبوته مختلفا في تقديره وجمع بينهما بان وصفه بذلك

كان لكل بما يعرف من بعد المسافة او مبالغة في سعته جدا وليس
كحياض الدنيا وقد زعم ان الكوثر لقوله صلى الله عليه وسلم
وقد اغفى اغفاة ثم رفع راسه متبسما انزلت على انفا سورة فقرا
بسم الله الرحمن الرحيم انا اعطيناك الكوثر فصل لربك وانحر ان
شانئك هو الابتر ثم قال اتدرون ما الكوثر انه نهر وعدنيه ربي
عليه خير كثير هو حوضي ترد عليه امتي يوم القيمة انيته عدد
نجوم السماء هذا اذا جعل الضمير عايدا الى النهر قيل والظاهر
عوده الى الخير الكثير فهو الحوض اذ قد رويا الكوثر نهر في الجنة
عليه حوضي وفي حديث المعراج التصريح به ومعنى كونه عليه انه
يمده وماؤه منه وقد يشهد له رواية مسلم يغت فيه ميزابان
يمدانه من الجنة ويغت بمعجمة مضمومة فمثناة فوقية من غت
الماء اي جرى جريا متتابعا له صوتا وتدفق تدفقا متتابعا
والصراط وهو جسر ممدود على متن جهنم ادق من الشعر واحد
من السيف لحديث ثم يضرب الجسر على جهنم وللحاكم على شرط
مسلم ويوضع الصراط مثل حد الموسى وللطبراني موقوفا يوضع
الصراط على سواء جهنم مثل حد السيف المرهف وفي مسلم عن ابي
سعيد الخدري بلغني انه ادق من الشعر واحد من السيف ومثله
لا يقال رايا فله حكم المرفوع يمر عليه كل احد فتسقط اهل النار
فيها وتنجوا اهل الجنة بشهادتهم ثم ينجي الذين اتقوا ونذر الظالمين
فيها جثيا ممكنة في نفسها لا يلزم من فرض وقوعها محال نطق بها
القران واخبر بها الصادق صلى الله عليه وسلم وانعقد عليها الاجماع
فوجب التصديق فانكارها عناد وضلالة لانه رد لما ورد فيها
من صحيح الاخبار التي قدمنا بعضها اوليس القادر على مشيه في الماء

والهوا

والهوا بقادر على ان يمشيه عليه وان خالف العادة بحيث لا يلحق
من اراد تعبده ان كان ادق من الشعر واحد من السيف وليس هذا باعجب
من مشي الكافر يوم القيمة على وجهه اذ قد ورد ان رجلا قال
يا رسول الله وقد قال صلى الله عليه وسلم ان الكافر يحشر على وجهه
كيف يمشي على وجهه فقال اليس الذي مشاه في الدنيا على رجليه
قادر على ان يمشيه يوم القيمة على وجهه فيمر عليه المؤمنون
كطرف العين وكالبرق وكالريح وكاجاويد الخيل والركاب فناج
مسلم ومخدوش مرسل ومكدوش في نار جهنم فلا يؤول الصراط وان
زعم كثير من المعتزلة انه لا يمكن المرور عليه ولو امكن ففيه تعذيب
للمؤمنين ولا عذاب عليهم يوم القيمة بطريق الجنة المشار اليه بقوله
تعالى سيهديهم ويصلح بالهم ولا يؤول بطريق النار لقوله تعالى
فاهدوهم الى صراط الجحيم والادلة الواضحة المرشدة الى البغية
او العبادات كالصلاة والزكاة او الاعمال الردية التي يؤاخذ بها
كانه يمر عليها ويطول المرور بكثرة السؤال عنها ويقصر بقلته وقادر
على ان يزن صحايف الاعمال كما ورد كيف توزن الاعمال فقال
كتبها هي التي توزن او يجعلها اي حسنات الاعمال اجساما نورانية
وسيئاتها اجساما ظلمانية وهي ميزان واحدة وانما جمعت
للاستعظام وقيل لكل مكلف ميزان والكبير واحد اظهارا
لجلالة الامر وعظم المقام فلا يؤول اي الميزان وان زعم المعتزلة
ان الاعمال اعراض لا يمكن وزنها اذ لا يوصف بثقل ولا خفة بالعدل
الثابت في كل شيء ومن ثم جمعها والا فهي ميزان واحدة او الادراك
فلا يقال ميزان الالوان البصر والاصوات السمع والطعوم الذوق
وهكذا او لا يقال ميزان المعقولات العلم والعقل ثم الثواب فضل

من الله تعالى وعدبه والعقاب عدل منه تعالى اوعد به بلا وجوب
لهما عليه تعالى لتعاليه عن ان يجب عليه شيء كونه حقا لازما يقبح
تركه الا انه وعد بالثواب فلا يخلف وعده بمعنى فيفي به لمن وعده به البتة
لان خلفه نقص يتعالى عنه واوعد بالعقاب فيجب عند الوعيدية
كبعض الماتريدية الوفاء به لعدم خلفه كالوعد اذ خلفه عندهم
كذب وتبديل للقول واجيب بان عدمه مشروط بعدم العفو اذ
لا يلزم من تحقق الوعيد وقوع العقاب فضلا عن وجوبه بشهادة
حديث البيهقي وغيره عن انس من وعده الله على عمل ثوابا فهو منجز له
ومن اوعده على عمل عقابا فهو بالخيار ان شاء عذبه وان شاء غفر له
لان اللائق بالكريم اذا اخبر بوعيد ان يبني اخباره على المشية
وان لم يصرح به فاذا قال مثلا لاعذبن فلانا فبتقديره ان لم اعف
عنه او نحوه وهذا معروف من عادات الكرماء في ايعاداتهم ولسه
عندنا ان يخلف وعيده لان خلفه فضل وكرم لا تعد نقصا في مجاري
العقول فيجوز ان لا يعاقب عاصيا ووافقهم عليه معتزلة البصرة
وكثير من معتزلة بغداد هذا واية ما يبدل القول لدي خاصة
بالكفار بشهادة نزولها فيهم قال تعالى القيا في جهنم كل كفار
عنيد مناع للخير معتد مريب الذي جعل مع الله الها اخر فالقياه
في العذاب الشديد قال قرينه ربنا ما اطغيته ولكن كان في ضلال
بعيد قال لا تختصموا لدي وقد قدمت اليكم بالوعيد ما يبدل القول
لدي ولو سلم عمومها لهم ولمذنبينا فلا يلزم منه تعذيب كل عاص
منا ولا لزم خلف وعده تعالى ولا قائل به لاخباره بانه لا يخلفه
وبانه يغفر لمن يشاء وعفوه لبعض عصاتنا لعدم مشية تعذيبه
ليس من التبديل لان ادلة عفوه كما قال البيضاوي شاهدة بتخصيص

الوعيد

الوعيد وبلا استحقاق فهما عليه تعالى لاحد الا استحقاقهما
انما هو بمعنى ان ترتبهما بعد ورود الشرع على الفعل طاعة او معصية
وعلى الترك كذلك واضافتهما اليهما ملايم في مجاري العقول والعادات
ولا نزاع فيه وكفاك شاهدا به ما ورد كثيرا في الكتاب والسنة
مع اجماع السلف ان فعل الواجب والمندوب ينتهض سببا
للثواب وترك الواجب وفعل الحرام يكون سببا للعقاب ويبنوا الامر
الترغيب في اكتساب الحسنات واجتناب السيئات على افادة
الفعل والترك لهما اذ لا واجب عليه تعالى من ثواب على طاعة
وعقاب على معصية والطاعات وان كثرت لا تفي بشكر بعض نعمه تعالى
فكيف يتصور استحقاق العبد منه تعالى عوضا عليها ولو استحق
بشكره عوضا لاستحق ربنا على ما يوليه من الثواب عوضا وكذا
العبد على خدمة سيده الذي يقوم بمونته وازالة ضرره والولد
على خدمة ابيه الذي رباه ولو استحقا اي الثواب والعقاب
لاحد بطريق الوجوب عليه تعالى وترتب المسبب على سببه
لم يسقطا ولزم اثابة من عاش طول عمره مطيعا مومنا ثم كفر اخر
حياته او عقاب من عاش طول عمره كافرا ثم امن اخر حياته تحقيقا
للوجوب والاستحقاق واللازم باطل اتفاقا على انه لو شرط استحقاقهما
بموت المطيع على طاعته والعاصي على معصيته لم يتحقق الاستحقاق
لفقد الشرط عند تحقق العلة وانقضائها عند تحققه ولا خلاف
بين المسلمين في خلود المومن في الجنة ابدا لا ينقطع نعيمهم ولا في
خلود الكافر في النار لا ينقطع عذابهم ابدا سواء المعاند والمقصر
وكذا من بالغ في الاجتهاد فلم يلح له دلائل الحق ولم يشرح الله تعالى
صدره للاسلام خلافا للجاحظ والعنبري حيث زعما انه

ملايم

خلود الجنة والنار

المقصر

واطفال المشركين

معذور وعذابه منقطع اذ لا يليق بحكمة الحكيم ان يعذبه مع بذل
مجهوده فلم ينل مقصوده ولم يثابها عليه لكونه خرقا للاجماع
وتركا لعموم ما ورد بالخلود فيها مثل ان الخزي اليوم والسوء على
الكافرين وعقبى الكافرين النار دون اطفالهم فانهم لا يخلدون
فيها بل لا يدخلونها لما مر ولا يعذب من لا جرم له ولا تزر وازرة وزر
اخرى ولا تجزون الا ما كنتم تعملون خلافا للاكثر من العلماء اذ قد
حكموا بخلودهم فيها لانهم كفار حكما ولدخولهم في عموم ما جاء
مع قول خديجة سالت النبي صلى الله عليه وسلم عن اطفالهم الذين
ماتوا في الجاهلية فقال هم في النار فهم عند من قال لا يعذبون
كالمعتزلة خدم اهل الجنة ولا يخلد فيها اي في النار ذو كبيرة مات
مؤمنا ولم يتب لما جاء من النصوص شاهدا بخروجه منها اذا دخلها
مثل النار مثواكم خالدين فيها الا ما شاء الله فمن زحزح عن النار وادخل
الجنة فقد فاز يخرج من النار قوم قد امتحشوا وصاروا حمما فينبتون
كما تنبت الحبة في حميل السيل ولما شاهدا على دخوله الجنة بعد
دخول النار وهي مسالة انقطاع العذاب او قبله وهي مسالة
العفو التام فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره من عمل صالحا من ذكر او انثى
وهو مؤمن فاولئك يدخلون الجنة ويجزي الذين احسنوا بالحسنى
من قال لا اله الا الله دخل الجنة من مات لا يشرك بالله شيئا دخل
الجنة وان زنا وان سرق ولانه ما استحقه من ثواب بايمانه وطاعته
وعدا عندنا او عقلا عندكم ايها المعتزلة لا يزول بارتكابه كبيرة
فلزوم ايصاله اليه لا يمكن الا بهما اي بخروجه من النار ودخوله
الجنة خلافا للمعتزلة فانهم زعموا خلوده فيها وان عاش مؤمنا
مطيعا مائة سنة ولم يفرقوا بين ان تكون الكبيرة واحدة او كثيرة

قبل

قبل الطاعة او بعدها او بينهما لعموم وعيد الخلود للكافر وغيره في مثل
ومن يعص الله ورسوله فان له نار جهنم خالدين فيها ابدا وان الفجار
لفي جحيم يصلونها يوم الدين وما هم عنها بغائبين وعدم غيبتهم
عنها خلود فيها واما الذين فسقوا فماويهم النار كلما ارادوا ان
يخرجوا منها اعيدوا فيها مما ورد في الخلود ونفي الخروج ومن يعص
الله ورسوله ويتعد حدوده يدخله نارا خالدا فيها مما لم يرد به
جميع الحدود بارتكاب جميع الكبائر لاستحالته لما بين بعضها من
التضاد كاليهودية والنصرانية والمجوسية فيحمل على مورد الاية من
حدود المواريث بلى من كسب سيئة واحاطت به خطيئته فاولئك
اصحاب النار هم فيها خالدون ومن يقتل مؤمنا متعمدا فجزاؤه جهنم
خالدا فيها ولانه لو خرج الفاسق من النار لخرج الكافر ايضا منها قياسا
عليه بجامع تناهيهما معصية قلنا جوابا عن الاول بعد تسليم
كون هذه الصيغ لعموم وعيد التابيد لم يرد العموم بالاية الاولى
للقطع بخروج التائب واصحاب الصغائر وصاحب كبيرة غير
منصوصة اتى بعدها بطاعات يربو ثوابها على عقوباته فمرتكب
الكبيرة مؤمن ايضا خارج بما ذكرناه من الايات والادلة وبالجملة
فالعام المخرج منه البعض لا يفيد القطع وفاقا ولو سلم فلا نسلم تابيد
الاستحقاق بل هو مغيا بغاية رؤية الوعيد بشهادة حتى اذا راوا
ما يوعدون فغايته الدلالة على استحقاق العذاب المؤبد لا على وقوع
الذي هو المتنازع لجواز خروجه بالعفو ولو سلم فقد خص ما جاء
بعموم وعيد الخلود بالكفار اذ هم المراد بالفجار بعد تسليم افادتها
نفي الغيبة عن كل فرد ودلالتها على دوام عدم الغيبة وبالذين فسقوا
من انكر عذاب الاخرة بشهادة وقيل لهم ذوقوا عذاب النار الذي

كنتم به تكذبون ثم ما في دلالتها على الخلود من المناقشة لجواز الخروج
عند عدم ارادتهم له يأساً او ذهولاً او يحمل الخلود على حدود الاسلام
واحاطة الخطيئة على غلبتها بحيث لا يبقى معها ايمان او اريد به من
استحل محرماً كما قال ابن عباس معنى متعمداً مستحلاً قتله اذ التعمد حقيقة
انما يكون من مستحل او يقال التعليق بوصف يشعر بالحيثية فتخص بمن
قتل مؤمناً لايمانه او اريد بالخلود هنا وان كان ظاهراً في الدوام المكث
الطويل المنقطع اذ كثيراً ما يستعمل فيه كحبس مخلد ووقف مؤبد وملك
مخلد على ان في جعله لمطلق المكث الطويل نفياً للمجاز والاشتراك فهو
اولى واعم من ان يكون مع دوام كما في حق الكفار او انقطاع كما في حق
العصاة فلا محذور في ارادتهما جميعاً فلا يكون التابيد تاكيداً بل
تقييداً ولو سلم فالمراد انه تاكيد لطول المكث اذ قد يقال سجن مؤبد وملك
مؤبد وعن الثاني بانا لا نسلم علية التناهي للخروج اذ ليس هو علة له ولا نسلم
تناهي الكفر قدراً اذ ليس له قدر معين وان تناهى زماناً ولا نسلم صحة
القياس مع النص في الاعتقاديات وقوم مردوا على الضلال انكروا خلودهم
في النار بناء على تناهي القوى الجسمانية وفناء الرطوبة التي هي مادة الحيوة
بالحرارة سيما حرارة نار جهنم ودوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج
عن قضاء العقل بفنائها فلا خلود قلنا هذه قواعد فلسفية غير مسلمة
عندنا لاستناد الحوادث الى القادر المختار ولو سلم تناهي القوى
وزوال الحياة فيجوز ان يخلق الله تعالى بدلها فيدوم الثواب والعقاب
قال تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب
وما قاله مقاتل وبعض المرجئة من ان عصاة المؤمنين لا يعذبون اصلاً
وانما النار للكافرين تمسكاً بالآيات الدالة على اختصاص العذاب بهم مثل
انا قد اوحي الينا ان العذاب على من كذب وتولى ان الخزي اليوم والسوء

على الكافرين

على الكافرين فقد خص بعذاب غير مؤبد وتمسكهم بمثل من مات لا يشرك
بالله شيئاً دخل الجنة من قال لا اله الا الله دخل الجنة وان زنا
وان سرق فضعيف لانه انما ينفي الخلود لا الدخول وما عزي للمعتزلة
من ان مرتكب الكبيرة عندهم لا في الجنة ولا في النار فغلط نشاء
من قولهم ان له منزلة بين المنزلتين اي حالة بين الايمان والكفر
ثم لا ريب في ان من آمن بعد كفره من اهل الجنة كمن لا ذنب له ومن
كفر بعد ايمانه وعمله الصالح من اهل النار كمن لا حسنة له واما
من عمل صالحاً وآخر سيئاً حتى مات بلا توبة فعندنا كما هو مآله
الجنة ولو بعد النار واستحقاقه للثواب والعقاب بالوعد والوعيد
ثابت بلا حبوط والمشهور عن المعتزلة تخليده في النار واشكل
عليهم امر ايمانه وطاعاته وما ثبت من استحقاقاته كيف زالت
فذهبوا الى انه محبوط الطاعات ميلاً منهم الى ان السيئات
يحبطن الحسنات حتى زعم اكثرهم ان كبيرة واحدة تحبط
جميع الطاعات وان زادت على الزلات وفساده ظاهر
لكونه الغاء لثوابها مع الوعد به والله لا يخلف وعده مخالفاً
للسمع بان الله لا يضيع اجر المحسنين اجر من احسن عملاً
والعقل للقطع بانه لا يحسن من الحكيم الكريم ابطال ثواب
ايمان مؤمن ومداومته على الطاعات مدة عمره بجرعة خمر او
لقمة من ربا كمن خدم كريماً حق الخدمة مائة سنة ثم بدت
منه مخالفة امر من اوامره ايحسن منه رفض حقوق تلك
الخدمات ونقض عهدها وعد من الحسنات تعذيبه
عذاب من داوم مدة حياته على المخالفة والمعادات على
انها لو كانت محبطة لثواب الطاعة بمنزلة الردة لكانت

منافية لصحتها ومنهم من تنبه لفساد هذا الرأي كالجبائي
وابنه فرجع عن التمادي فيه بعض الرجوع وقال رعاية لكثرة
المحبط اي عمل من اعمال الطاعة زاد اجرا واي عمل من اعمال
المعاصي زاد وزرا الاعدد احبط الاقل من الاجر والوزر فليس
النظر الى عدد الطاعات والمعاصي وان ذعمه في المواقف بل الى
مقادير الاجور والاوزار اذ رب كبيرة يزيد وزرها على اجور
طاعات كبيرة فيحبطها اما احباطا محضا بان يسقط الاقل كما قال ابو
علي من غير ان يحبط من الاكثر شيء فسقوط الاقل ان كان ثوابا يكون
عقابا او عقابا يكون ثوابا او احباطا موازنة بان يسقط كما قال
ابنه الاقل وما قابله من الاكثر فمن له مثلا مائة جزء عقابا ثم
اكتسب الف جزء ثوابا سقط عنه عقابه ومائة جزء من ثوابه
ومن له مائة جزء ثوابا ثم اكتسب الف جزء عقابا سقط ثوابه
ومائة جزء من عقابه ولا يخفى ان ما قالاه من الاحباط محضا او
موازنة لا يجوز القول به الا بنص صريح وما تمسكوا به لما زعموه
من احباط الحسنات بالسيئات مثل لا تبطلوا صدقاتكم بالمن
والاذى حبطت اعمالهم ولا تجهروا له بالقول كجهر بعضكم
لبعض ان تحبط اعمالكم مما صرح فيه بالاحباط فليس بالمعنى
الذي ارادوه بل بمعنى ان من عمل عملا استحق به الذم والعقاب
وكان يمكن ان يعمله على وجه يستحق به المدح والثواب يقال
انه احبط عمله كالصدقة مع المن والاذى وبدونها فلا يفيد
ما زعموه من حبوط حسنة بسيئة سابقة او لاحقة واما
احباط جميع الطاعات بالكفر بمعنى انه لا يثاب عليها فليس
من المتنازع اذ هو محل وفاق وعارضه اي عارض ما قالوه قوله

تعالى

تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره ويجزي الذين احسنوا بالحسنى
مما جاء دالا على الوعد بالثواب والزموا اي المعتزلة من تلقا امام
الحرمين بانه لا كبيرة من الكبائر يزيد وزرها على اجر معرفة الله تعالى
لانها اعظم الواجبات واصلها فيجب على المعتزلة ان يدروا بها
اي بمعرفة الله تعالى جميع الكبائر والا بطل هذيانهم بتعاقب
الاعمال وسقوط اقلها باكثرها ومن زعم انه لا ثواب عليها لانه
يشترط في ترتبه على المتقرب به معرفة المتقرب اليه فقد غفل عن
انه لا بد في طلب كل مجهول من شعور به ليمكن التوجه الى معرفته
على وجه اكمل لاستحالة طلبه مجهولا من كل وجه فلا بد في معرفته
تعالى من شعور ما به وذلك كاف في ترتبه عليها ولقد جاء ما يشهد
بانه تعالى عفو غفور عن الصغائر مطلقا وعن الكبائر بالتوبة
اتفاقا واما العفو عنها بلا توبة فعندنا جائز عقلا لان العقاب
حقه تعالى فله اسقاطه مع كونه نفعا للمعفو عنه بلا ضرر
لاحد ودل على وقوعه ونفيه اي دل على وقوع العفو عن الكبائر
بلا توبة وعلى نفي وقوعه عن الكفر بدونها قوله تعالى ان الله لا يغفر
ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك صغيرا او كبيرا لمن يشاء تاب او لم
يتب فالنافي خاص بالكفر والمثبت عام فيما دونه لا تخرجه المشية
عنه ولا يمكن تقييده بالتوبة لعموم العفو بها الكفر وما دونه فيلزم
تساوي ما نفي عنه الغفران وما اثبت له فيها مع ان الاية انما
وردت للفرق بينهما بوقوع الغفران ولا وقوعه هذا
مع ظاهر قوله تعالى في العفو بلا توبة ان الله يغفر الذنوب
جميعا ويعفو عن السيئات ويعفو عن كثير ومع صريح قوله
صلى الله عليه وسلم فيه بدونها ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر

من امتي ومعنى العفو والغفران ترك العقوبة والستر بعدم المواخذة
وحملها اي حمل المعتزلة ما جاء من الادلة ظاهرا وصريحا على
العفو عن الصغاير او ما اي او على العفو بعد التوبة او على تاخير
العقوبات المستحقة لا يصح لكونه عدولا عن الظاهر بلا دليل
وتقييدا للاطلاق بلا قرينة وتخصيصا للخاص بلا مخصص على
انه يلزم من تقييدهم الغفران بما بعدها نقض لمذهبهم فان
تعليقه بالمشية ينافي وجوب التعذيب قبلها والترك بعدها
ومنعه اي منع المعتزلة البصرية وبعض البغدادية وقوع
العفو بلا توبة سمعا بما عم العصاة وغيرهم من الادلة الشاهدة
بوعيدهم كما مر في بحث الخلود وبما خصهم من الادلة الواردة
في الوعيد كقوله تعالى في اكل اموال الناس ومن يفعل ذلك عدوانا و
ظلما فسوف نصليه نارا وفي الفرار يوم الزحف وماويه جهنم
وبئس المصير وفي تعدي حدود المواريث يدخله نارا خالدا فيها
والا لزم من تحقق العفو بلا توبة وترك العقاب بالنار مع تحقق
الوعيد خلفه اي خلف الوعيد ولزم الكذب في الاخبار وهو
نقص لا يجوز على الله تعالى ومنعه منهم الكعبي واتباعه عقلا
بانه اي العفو بلا توبة اغراء وحث للمكلف على ارتكاب القبايح
باتكاله على ذلك العفو وذلك قبيح يمتنع استناده اليه تعالى قلنا
جوابا عن منع الاولين وعمهم الوعد ايضا بالثواب مع بطلان
خلفه اي الوعد اتفاقا لانه نقص ولوم لا يليق بالكريم وخلف
الوعيد كرم وفضل لا يعد نقصا في مجاري العقول فقولهم باحباط
الثواب بالمعصية كما مر فاسد والا فكيف يعد ترك العقاب بالنار
خلفا مذموما ولا يعد ترك ثواب الجنة خلفا مذموما وردهم

بانه

مبحث الشفاعة

بانه لو صح خلف الوعيد لصح ان يسمى مخلفا ليس بشيء اذ كثير من
افعاله تعالى لا يصح اطلاق اسم الفاعل منها عليه لايهامه النقص
ومن ثم لا يسمى ماكرا ولا مستهزءا ولا زارعا مع انه منجز وعد الثواب
ولا يسمى منجزا وعن الثاني بعد تسليم قاعدة الحسن والقبح
العقليين بانه قد كفى باحتمال العقوبة زاجرا عن ارتكابها فكيف
مع القاطع من الايات بها وبالوعيد وكيف يكون احتمال تركها
مظنة للاغراء ومفضيا الى الاجتراء عليها واذا جاز العفو بدون
توبة سمعا وعقلا بلا شفاعة فمعها ممن اذن الله تعالى له فيها اولى
اذ قد ورد انه يشفع الانبياء ثم صلحاء اممهم وهي عندنا اهل
السنة لحط السيئات واسقاطها عن العصاة اما في الموقف او
بعد دخول النار وطلب المنافع للمؤمنين كزيادة المثوبات ورفع
الدرجات فقد جاء انه صلى الله عليه وسلم يشفع في فصل القضا
لاهل الموقف حين يفزعون اليه بعد الانبياء وفي ادخال جماعة
الجنة بغير حساب وفي عدم دخول ناس النار قد استحقوها و
في اخراج من دخلها وفي رفع درجات قوم في الجنة وفي من مات
بالمدينة وفي التجاوز عن تقصير جماعة من صلحاء الامة في العبادة
وفي تخفيف عقاب من استحق خلود النار كابي طالب وكذا ابو لهب
ليلة الاثنين لعتقه فيها من بشرته بولادته صلى الله عليه وسلم
قيل ويشفع في دخول اطفال الكفار الجنة وخصها اي خص المعتزلة
الشفاعة بطلبها اي قصروها على طلب المنافع لمن اطاع وتاب
زيادة لمثوباتهم ورفع درجاتهم قيل ولا تقبل منها شفاعة
ولا تنفعها شفاعة ولا خلة ولا شفاعة فما تنفعهم شفاعة الشافعين
ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع اي يجاب ما للظالمين من انصار

مما ورد شاهدا بنفي الشفاعة خاص بالكفار جمعا بين الادلة مع ان
الظالم على الاطلاق هو الكافر وان نفي النصرة لا يستلزم نفي الشفاعة
لانها طلب بخضوع والنصرة قد تقتضي المدافعة ومقاتلة فتمسكهم
بن اي المعتزلة بما ذكر من الايات نفيا لها اي لاجل نفي الشفاعة يكذبه
استغفر لذنبك وللمؤمنين والمؤمنات ربنا اغفر لي ولوالدي وللمؤمنين
يوم يقوم الحساب رب اغفر لي ولوالدي ولمن دخل بيتي مؤمنا و
للمؤمنين والمؤمنات ادخرت شفاعتي لاهل الكبائر من امتي ليدخلن
الجنة بشفاعة رجل من امتي اكثر من بني تميم من امتي من يشفع في الفئام
ومنهم من يشفع في القبيلة وللرجل وللرجلين على قدر عمله ومن حملها
على طلبها اي من حمل الشفاعة على طلب المنافع للطايعين والتائبين
واطلق لفظها عليه حقيقة لزمه بما زعمه ان يكون سؤال زيادة
كرامته صلى الله عليه وسلم شفاعة له واللازم باطل وفاقا اذ لو كان
اطلاقه عليه حقيقة لزم اطراده فيه وكفاك شاهدا بتميز
الكباير بذواتها عن الصغاير قوله تعالى ان تجتنبوا كباير ما تنهون
عنه نكفر عنكم سيئاتكم اي نغفر لكم صغايركم ونمحوها عنكم وقد
عرفت الكبيرة بانها ما اشعر بقلة الاكتراث اي المبالاة بالدين ورقة
ديانة مرتكبها وهو غير مانع لدخول صغيرة الخسة فيه او هي ما
اي كل ذنب توعد عليه بخصوصه من الشارع وصرح فيه بالوعيد
او هي ما ورد عنه فيه حد او ان كبر الذنوب وصغرها بالاضافة
الى ما تحتها وما فوقها فاكبر الكباير الكفر واصغر الصغاير حديث
النفس وبينهما وسايط يصدق عليها الامران فالكبيرة هي ما تكون
بالنظر الى ما دونها وبالنظر الى ما فوقها صغيرة فمن عن له منها امران
فدعته نفسه اليهما فكفها عن اكبرها غفر له ما ارتكبه بثواب

تعريف الكبيرة

اجتنابه

اجتنابه الاكبر قيل ولعله يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال
الم تعلم ان الله تعالى عاتب نبيه صلى الله عليه وسلم في كثير من خطراته
التي لم يعدها على غيره ذنبا ومع ذلك فلا يمكن كما في شرح المقاصد
اجتناب الكباير الا بترك جميع المنهيات سوى واحدة هي دون
الكل واني للبشر ذلك ومنهم من عينها فقال هي كالكفر وقتل ظلما عمدا
او شبهة بخلاف الخطاء كما صرح به شريح الروياني وزنا
لحديث الشيخين قال رجل يا رسول الله اي الذنب اكبر عند الله
قال ان تدعو الله ندا وهو خلقك قال الراوي ثم اي قال ان تقتل ولدك مخافة ان يطعم
معك قال ثم اي قال ان تزاني حليلة جارك فانزل الله تعالى تصديقها
والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا يقتلون النفس التي حرم الله
الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق اثاما يضاعف له العذاب
يوم القيمة ويخلد فيه مهانا ولواط لاضاعته ماء النسل كالزنا بل
هو افحش منه واول من فعله قوم لوط صلى الله عليه وسلم فاهلكهم
الله تعالى كما قصه في كتابه وشرب مسكر كخمر وهو ما اشتد من ماء
العنب وان لم يسكر لقلته ونبيذ وهو ما اشتد من ماء نقع كتمر
وزبيب لحديث مسلم ان على الله عهدا لمن يشرب المسكر ان يسقيه
من طينة الخبال قالوا وما طينة الخبال قال عرق اهل النار اما ما لا
يسكر لقلته من غير الخمر فالظاهر انه كبيرة ايضا وسرقة وغصب
بشهادة والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وحديث الشيخين
ولفظه لمسلم من اقتطع شبرا من الارض ظلما طوقه الله اياه يوم
القيمة من سبع ارضين وعن جمع انما يكون الغصب كبيرة اذا بلغت
قيمته ربع دينار كما يقطع به في السرقة اما سرقة القليل فصغيرة
قال الحليمي الا اذا كان المسروق منه فقيرا لا غنى له عنه فيكون كبيرة

وقذف بشهادة ان الذين يرمون المحصنات الغافلات المؤمنات لعنوا
في الدنيا والاخرة ولهم عذاب عظيم قال الحليمي لا قذف صغيرة ومملوكه
وحرة متهتكة فانه صغيرة لان الايذا بقذفهن دونه في الحرة الكبيرة
المستترة وقال ابن عبد السلام قذف المحصن في خلوة بحيث لا يعلمه
الا الله تعالى والحفظة ليس بكبيرة موجبة للحد لانتفا المفسدة وقذف
رجل زوجته اذا اتت بولد يعلم انه ليس منه مباح ونميمة وهي
نقل الكلام على وجه الافساد بشهادة حديث الشيخين لا يدخل الجنة
نمام وهما انه صلى الله عليه وسلم مر بقبرين فقال انهما ليعذبان
وما يعذبان في كبير اي عند الناس زاد البخاري بل انه كبير اي عند
الله اما احدهما فكان يمشي بالنميمة واما الاخر فكان لا يستتر
من بوله هذا واما نقل الكلام نصيحة لمن نقل اليه فواجب بشهادة
قال يا موسى ان الملاء يأتمرون بك ليقتلوك واما الغيبة وهي ذكر
الانسان بما يكره وان كان فيه فقال صاحب العدة صغيرة واقره
الرافعي ومن تبعه لعموم البلوى بها فقل من يسلم منها وقال القرطبي
كبيرة بلا خلاف وشملها تعريف الجمهور الكبيرة ما توعد عليه
بخصوصه قال تعالى ولا يغتب بعضكم بعضا ايحب احدكم ان يأكل
لحم اخيه ميتا وقال صلى الله عليه وسلم فيما رواه ابو داود لما عرج
بي مررت بقوم لهم اظفار من نحاس يخمشون بها وجوههم و
صدورهم فقلت من هؤلاء يا جبريل فقال هؤلاء الذين يأكلون لحوم
الناس ويقعون في اعراضهم وشهادة زور لانه صلى الله عليه
وسلم عدها فيما رواه الشيخان من الكباير وفي رواية لهما من اكبر
الكباير وتردد ابن عبد السلام في تقييد المشهود به بقدر نصاب
السرقة وجزم القرافي بالنفي بل قال ولو لم تثبت الا فلسا ويمين فاجرة

لحديث

لحديث مسلم من اقتطع حق امرء مسلم بيمينه فقد اوجب الله له النار
وحرم عليه الجنة فقال رجل وان كان شيئا يسيرا يا رسول الله قال وان
كان قضيبا من اراك وللبخاري من حلف على مال امرء مسلم بغير حقه لقي الله وهو عليه
غضبان وقطيعة رحم فعيلة من القطع ضد الوصل لحديث الشيخين
لا يدخل الجنة قاطع وفي رواية ابن عيينة يعني قاطع رحم اي قرابة
وعقوق للوالدين لانه صلى الله عليه وسلم عده في حديثي الشيخين
من الكباير وفي الاخر من اكبرها واما حديثهما الخالة بمنزلة الام
وحديث البخاري عم الرجل صنو ابيه فلا يدلان على انهما كهما في
العقوق وفرار من زحف لانه صلى الله عليه وسلم عده من السبع
الموبقات اي المهلكات رواه الشيخان نعم يجب اذا علم انه يقتل
بثبوته من غير نكاية العدو لانتفاء اعزاز الدين بثبوته واخذ مال
يتيم لعده صلى الله عليه وسلم من السبع الموبقات قال تعالى
ان الذين يأكلون اموال اليتامى ظلما انما يأكلون في بطونهم نارا وسيصلون
سعيرا ولابن عبد السلام تردد في تقييده بنصاب السرقة وتطفيف
كيلا ووزنا في مكيل وموزون غير تافه لقوله تعالى ويل للمطففين
اما هو في التافه فصغيرة وصلاة في غير وقتها تقديما وتاخيرا
بلا عذر لحديث الترمذي من جمع بين صلاتين من غير عذر
فقد اتى بابا من ابواب الربا واولى بذلك تركها وكذب عليه صلى الله
عليه وسلم لحديث الشيخين من كذب علي متعمدا فليتبوأ مقعده
من النار واما الكذب على غيره فصغيرة وسب اصحابه صلى الله
عليه وسلم لاشعاره بمعاداتهم وقد روى البخاري قال الله تعالى
من عادى لي وليا فقد آذنته اي اعلمته اني محارب له اي معاقب
والمسلم كان بين خالد بن الوليد وعبد الرحمن بن عوف شيء فسبه

خالد فقال صلى الله عليه وسلم لا تسبوا احدا من اصحابي فان احدكم
لو انفق مثل أُحُدٍ ذهبًا ما ادرك مُدَّ احدهم ولا نصيفه ولهما لا
تسبوا اصحابي فوالذي نفسي بيده لو ان احدكم انفق الخ خاطب بذلك
من لم يسب من اصحابه تعريضا لمن صدر عنه السب وتنزيلا لهم وان
كان منهم منزلة من ليس منهم لتعاطيه ما لا يليق به من السب اما سب
غيرهم فصغيرة وروايتهما سباب المؤمن فسوق فمعناه تكرر
السب وضرب مؤمنٍ ظلما لحديث مسلم صنفان من امتي من اهل
النار لم ارهما قوم معهم سياط كاذناب البقر يضربون بها الناس
ونساء كاسيات عاريات وكتم شهادةٍ بشهادة ومن يكتمها
فانه آثم قلبه وقرنه ابن عباس مع الشرك وشهادة الزور في جعلها
من اكبر الكباير ورشوةٍ وهي ان يبذل ما لا ليحق باطلا او يبطل حقا لشهادة
حديث ابن ماجة لعنة الله على الراشي والمرتشي زاد الترمذي
في الحكم وفي رواية له والحاكم اما بذله في جايز كالتكلم مع السلطان
فحلال له جايزة ودياثةٍ وهي استحسان الرجل على اهله لحديث
ثلاثة لا يدخلون الجنة العاق والديه والديوث ورجلة النساء
وقيادة قياسا على الدياثة وهي استحسانه على غير اهله وسعاية
عند ظالم ليؤذي غيره بما يقوله في حقه بشهادة ما في نهاية
الغريب حديث السعاية مثلث اي مهلك لنفسه وللمسعي له واليه
ومنع زكوةٍ لحديث الشيخين ما من صاحب ذهب ولا فضة
لا يؤدي منها حقها الا اذا كان يوم القيمة صفحت له صفايح
من نار فاحمي عليها في نار جهنم فيكوى بها جنبه وجبينه وظهره
ويأس من رحمة الله تعالى اذ لا ييأس من رحمته الا القوم الكافرون
وامن مكره تعالى بالانهماك في المعاصي اتكالا على العفو اذ لا يأمن

منكره

منكره الا القوم الخاسرون وظهار كقوله لزوجته انت
علي كظهر امي لانه منكر من القول وزور من حيث تشبيه الزوجة
بالام في التحريم واكل ميتة وخنزير من غير ضرورة قال تعالى
قل لا اجد فيما اوحي الي محرما على طاعم يطعمه الا ان يكون ميتة
او دما مسفوحا او لحم خنزير فانه رجس وفطر رمضان بلا
عذر لان صومه من اركان الاسلام ففطره يؤذن بقلة اكتراث
مرتكبه بالدين وغلول اي خيانة من غنيمة قال تعالى ومن يغلل يأت
بما غل يوم القيمة ومحاربة اي قطع طريق باخافة قال تعالى انما جزاء
الذين يحاربون الله ورسوله ويسعون في الارض فسادا ان يُقتَّلوا
او يصلبوا او تقطع ايديهم وارجلهم من خلاف او ينفوا من
الارض ذلك لهم خزي في الدنيا ولهم في الاخرة عذاب
عظيم وسحر وربًا بالراء لانه صلى الله عليه وسلم عدهما من الموبقات
واصرار صغيرة اي اقامة عليها من نوع او نوعين فانها بمواظبته
عليها تصير كبيرة وليست الكباير منحصرة فيما ذكر كما اشعر به زيادة
الكاف واما حديث الشيخين الكباير الاشراك بالله وعقوق الوالدين
وقتل النفس زاد البخاري واليمين الغموس ومسلم بدلها وقول الزور
وحديثهما اجتنبوا السبع الموبقات الشرك بالله والسحر
وقتل النفس التي حرم الله الا بالحق واكل مال اليتيم واكل الربا
والتولي يوم الزحف وقذف المحصنات الغافلات المؤمنات
فمحمول على بيان ما احتيج اليه منها وقت ذكره وقد قال ابن
عباس انها الى السبعين اقرب وابن جبير الى السبعمائة اقرب
اي باعتبار اصناف انواعها التوبة اي هذا مبحث بيان
احكامها وحقيقتها شرعا وهي الرجوع فاذا اسند الى الله تعالى

بحث التوبة

اريد به رجوعه بنعمه والطافه الى عباده واذا اسند اليهم
اريد به رجوعهم عن الزلة الى الندم قال تعالى ثم تاب عليهم
ليتوبوا اى رجع اليهم بالتوفيق والانعام ليرجعوا الى الطاعة
والانقياد ولا نزاع لاحد من العلما فى وجوبها فورا فقد ندنا
سمعا قال تعالى وتوبوا الى الله جميعا توبوا الى الله توبة نصوحا
وهى اى التوبة شرعا الندم والاسف على ما مضى وعلامته طول
الحزن وانسكاب الدمع على الفعل وتمنى كونه لم يفعل وهذا لا بد
منه للقطع بان مجرد الترك كالجن بل مجونه واستروح الى بعض
المباحات ليس بتوبة لحديث الندم توبة على المعصية اذ هو
على ما لا يكون معصية بل مباحا او طاعة ليس بتوبة بل على المعصية
لقبحها اى لاجل كونها قبيحة لا لامر اخر فالندم على معصية لا لقبحها
بل لاضرارها ببدنه او لاخلالها بعرضه او ماله لا يكون توبة
وفى كونه عليها لخوف النار او طمع فى الجنة توبة تردد مبنى
على انه هل هو لقبحها وكونها معصية ام لا وكذا فى كونه عليها لقبحها
مع غرض اخر والحق ان جهة القبح ان كانت بحيث لو انفردت لتحقق
الندم فتوبة والا فلا كما اذا كان الغرض مجموع الامرين لا كل منهما
وكذا فى كونه فى مرض مخوف بناء على انه هل هو لقبحها ام للخوف
كما فى الاخرة عند معاينة النار فيكون بمنزلة ايمان الياس
وظاهر ما ورد عنه صلى الله عليه وسلم قبوله ما لم يظهر
علامات الموت قيل مع عزم النادم على معصيته ان لا يعود
الى فعلها فى المستقبل واعترض عليه بان فعلها فيه قد لا يخطر
بالبال لعارض كذهول او جنون او موت او لفقد اقتدار عليه
لافة كخرس فى القذف وشلل او جب فى الزنا فلا يتصور عزم على الترك

لمافيه

لما فيه من الاشعار بالقدرة والاختيار ورد بان المراد ان يعزم
عليه على تقدير الخطور والاقتدار حتى لو سلب القدرة لم يشترط
عليه عزم والى هذا اشار امام الحرمين بقوله العزم عليه انما
يقارن التوبة فى بعض الاحوال ولا يطرد فى كل حال اذ هو انما
يصح من متمكن على مثل ما قدمه ولا يصح من مجبوب على ترك الزنا
ولا من اخرس على ترك القذف والحق ان عزم ان لا يعود انما ذكر
لزيادة التقرير لا للاحتراز عن شئ فاذن لا حاجة اليه للاكتفا
عنه للزومه له اى الندم عليها لاجل قبحها اذ النادم عليها
لاجله لا يخلو عنه البتة على تقدير الخطور والاقتدار هذا
وقد شاع بين العوام اطلاق اسم التوبة على استيناف
ترك المعصية واظهار العزم عليه وليس بتوبة ما لم يتحقق الندم
والاسف على ما مضى كما مر ومن نظر ما فى الاحيا من ذكر التوبة وتامل
ما اورده من قصة استغفار داود صلى الله عليه وسلم علم
صعوبتها ولا يجب على الله تعالى قبولها اذ لا يجب عليه شئ وزعمه
اى زعم المعتزلة انه يجب على الله تعالى قبولها حتى زعموا ان
العقاب بعدها ظلم لكن عند اكثرهم بمقتضى العدل والحكمة وقال
البغداديون منهم بمقتضى الجود لان العاصى قد بذل وسعه
فى التلافى فيسقط عقابه كمن بالغ فى الاعتذار الى من اسا اليه فانه
يسقط ذمه ضرورة ولان التكليف باق وهو تعريض للثواب
ولا يتصور الا بسقوط العقاب فوجب ان يكون له مخلص منه
وليس الا التوبة فتعين كونها مخلصا فيجب قبولها كوجوبها
اى يجب قبول التوبة كما يجب التوبة اتفاقا لكن عندهم عقلا لدفعها
ضرر العقاب ولكون الندم على القبيح من مقتضيات العقول

وهذا يتنا ولا الصغاير ايضا فهو حجة على ابى هاشم واصحابه
لقولهم بوجوبها عن الصغاير سمعا لا عقلا لسقوط عقابها
وهم لما اخرجوا بالكبيرة عن الايمان وجزموا بخلود صاحبها
فى النار ما لم يتب هوّنوا امر التوبة حتى زعم بعضهم انه يكفى مجرد
قول العاصى تبت ورجعت وخواصهم انه يكفى اعتقاد انه اساء
وانه لو امكنه رد تلك المعصية لردها ولا حاجة الى الاسف
والحزن لان اهل الجنة يندمون على تقصيرهم ولا حزن وان الحزن
لتوقع الضرر ولا ضرر مع الندم ولان العاصى مكلف بالتوبة
فى كل وقت ولا يمكنه تحصيل الغم والحزن فيلزم تكليف ما لا يطاق
وهل يكون سقوط عقابه عندهم بها او بكثرة ثوابها فاكثرهم
على انه بنفس التوبة لا بكثرة ثوابها اذ لو كان بكثرته لما اختصت التوبة
عن معصية معينة بسقوط عقابها دون اخرى لان نسبة كثرة
الثواب الى الكل على السوا ولما بقى فرق بين التوبة المتقدمة على
المعصية والمتاخرة عنها فى اسقاط عقابها كساير الطاعات التى
تسقط العقوبات بكثرة ثوابها واللازم بط للقطع بان من تاب
عن المعاصى كلها ثم شرب خمرا لا يسقط عنه عقاب الشرب وزعم
بعضهم انه بكثرته لا بنفس التوبة اذ لو كان بها لسقط بتوبة الملجاء
ويندم العاصى عند معاينة النار ورد بمنع الندم من الملجاء و
بمنع كونه بقبحها من المعاين ثم اختلفوا فى انه اذا سقط استحقاق
عقاب المعصية بالتوبة هل يعود استحقاق ثواب الطاعة الذى
ابطلته تلك المعصية فقال الجبائى وابنه لا لان الطاعة تنعدم
فى الحال وانما يبقى استحقاق الثواب وقد سقط والساقط لا يعود
وقال الكعبى نعم لان الكبيرة لا تزيل الطاعة وانما تمنع حكمها وهو

المدح

المدح والتعظيم ولا تزيل ثمرتها فاذا صارت بالتوبة كان لم تكن ظهرت
الطاعة كنور الشمس اذا زال الغيم وقال هنا اخر وهم لا يعود ثواب السابق
بل يعود توبته السالفة موثرة فى استحقاق ثمراته وهو المدح و
الثواب فى المستقبل بمنزلة شجرة احترقت اغصانها وثمارها ثم
انطفات النار فانه يعود اصلها وفروعها الى خضرتها وثمرتها واما
سقوطها عندنا فهو بكرم الله تعالى ومحض عفوه واثابته على توبته
الصحيحة لكونها عبادة اخرى وقوله اثمتنا حكم المؤمن المعصوم
عن المعاصى والمؤمن المصر عليها من غير عبادة اصلا والمؤمن
الجامع بين الطاعة والمعاصى من غير توبة والمؤمن التائب عنها
واحد وهو تفويض امرهم الى مشية الله تعالى من غير قطع بثواب
او عقاب معناه انه لا يجب عليه تعالى شىء لكنه تعالى بمقتضى وعده
يثيب المطيع والتائب البتة على تفاوت درجاته وبمقتضى وعيده
يعاقب العاصى المصر على اختلاف دركاته مع احتمال العفو احتمالا
مرجوحا فتساويهم بما هو فى عدم وجوب شىء عليه تعالى ويجب
التوبة على المعصية فورا ولا تتلاحق اثام تاركها فلا يلزمه بتاخيرها
ساعة اثم اخر يجب التوبة عنه وهكذا وزعموه اى زعم المعتزلة
انها تتلاحق فبتاخيرها ساعة يكون له كبيرتان الاولى وترك التوبة
عنها وساعتين اربع الاوليان وتركها عنهما وثلاث ساعات
ثمان ولا يلزمه تجديدها اى تجديد التوبة كلما ذكر ذنبه لخروجه
عن عهدته باتيانه بما كلف به خلافا للقاضى منا وابى على من المعتزلة
زعما منهما انه لو لم يندم كلما ذكر لكان مشتهيا له فرحا به
وذلك ابطال للندم ورجوع الى الاصرار ورد بالمنع اذ ربما
ضرب عنه صفحا من غير ندم عليه ولا اشتهاء له ولا ابتهاج به

ولوكان الامر كما ذكراه لزم ان لا يكون التوبة السابقة صحيحة مع قول
القاضي انها قد مضت على صحتها اذ العبادة الماضية لا ينقضها شيء
بعد ثبوتها ثم انه لم يجدد ندما كان ذلك معصية جديدة يجب التوبة
عنها ويكفي في التوبة عن المعاصي كلها الاجمال وان علمت الذنوب مفصلة
لحصول الندم والعزم وتصح التوبة عن بعضها مع اصراره على بعضها
للاجماع على صحة اسلام الكافر وتوبته عن كفره مع استدامته على بعض
معاصيه ولا يعاقب الا عقوبة ذلك البعض وايضا توبته عن معصية
ليست الا رجوعه عنها وندمه عليها وعزمه على ان لا يعاودها وقد
وجدت وخولف القول بصحتها عن بعض بقول ابي هاشم بعدم صحتها
عنه لان الندم على المعصية يجب ان يكون لقبحها وهو شامل للمعاصي
كلها فلا يتحقق الندم على قبيح مع الاصرار على قبيح ورد بان الشامل
للكل انما هو القبح لا قبحها وبان الدواعي الى الندم على القبائح وان اشتركت
في كون الندم عليها لقبحها لكن قد يترجح بعض الدواعي بامر كعظم الذنب
او قلة غلبة الهوى فيها فيبعثه الى الندم على هذا دون الاخر لانتفاء
الترجيح بالنسبة اليه ولا يلزم من ترك الندم على هذا ان يكون الندم
على ذلك لا لقبحه اذ لا يخرج الدواعي بهذا الترجيح عن الاشتراك في كونه
داعيا الى الندم على القبيح لقبحه كما في الدواعي الى فعل الحسنة قد يترجح
بعضها فيخص بعض الافعال الحسنة بالوقوع ولا يلزم من ترك البعض
الاخر ان يكون ايقاع ذلك البعض لا لحسنه بل لغرض غايته انه قد حصل
للدواعي الى هذا الفعل الحسن رجحان لم يحصل للدواعي الاخر وهذا
ما قال اصحابنا كما يجوز الاتيان بواجب لحسنه مع ترك واجب اخر
يجوز ترك قبيح لقبحه مع الاصرار على قبيح اخر وقد تتوقف صحتها اي صحة
التوبة كما قال امام الحرمين على واجب اخر خارج عن التوبة كرد مغصوب

اذ لا يصح

اذ لا يصح الندم على الغصب مع استدامة يده عليه فلا بد لتحققها
من رده وقد لا تتوقف صحتها على واجب اخر ويلزم معها كحد
ترتب على شرب او سرقة او زنا او غيره ولم يسلم نفسه له صحت
توبته وكان امتناعه منه معصية اخرى تستدعي توبة ولا
تقدح هذه في التوبة عن ذلك كقصاص وقضا واجب من صلاة
وغيرها وارشاد من اضله واعتذار لمن اذاه بغيبة او غيرها
مما لا يقدح في التوبة عنه ولا تتوقف صحتها عليه ولا يلزم تفصيل
ما اغتابه به الا اذا بلغه على وجه افحش هذا وقد جرت
العادة بايراد الامر بالمعروف والنهي عن المنكر هنا وان كان
بالفروع اشبه لمشابهتهما للتوبة في الزجر عن ارتكاب حرام
كالاخلال بواجب وهما تابعان للمامور به والمنهي عنه وجوبا
وندبا ومن ثم وجب امر بواجب وهو المراد بالمعروف ووجب
نهي عن حرام وهو المراد بالمنكر وندب امر بمندوب وندب
نهي عن مكروه ولكون المراد بهما الواجب والحرام اطلقوا القول
بوجوبهما مع القطع بان الامر بالمندوب ليس بواجب بل مندوب
وكذا المكروه وقد شهد بوجوبهما من الكتاب ولتكن منكم امة
يدعون الى الخير ويامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وامر
بالمعروف وانه عن المنكر ومن السنة مروا بالمعروف وانهوا عن المنكر
لتامرن بالمعروف ولتنهون عن المنكر او ليسلطن الله شراركم
على خياركم ثم يدعوا خياركم فلا يستجاب لهم وقد كان
المسلمون سلفا وخلفا يتواصون بذلك ويوبخون تاركه مع
اقتداره عليه فكان اجماعا وشرط لذلك علم بوجههما من كونه
واجبا معينا او مخيرا مضيقا او موسعا عينا او كفاية ليقعا

وخلفا ظ

على ما ينبغي وشرط له ايضا تجويز تاثير بان لايعلم قطعا عدم
التاثير حذرا من ان يكون عبثا واشتغالا بما لا ينبغي فان ظن
انه لايوثر ندب اعزازا للدين واظهارا لشعار الاسلام بل
فالو ايجوز وان ظن انه يقتل ولا ينكي فيهم بضرب ونحوه ورخص
له السكوت بخلاف من يحمل على الكفار وحده ظانا انه يقتل انما
يجوز له ذلك اذا غلب على ظنه انه ينكي فيهم بقتل او جرح او
هزيمة فوجوبهما انما هو اذا ظن حصول المقصود بلا اثارة
فتنة ومضرة تودي الى مفسدة ولا يختص وجوبهما بوال
ولا يتوقف على استنابة اذ كان المسلمون كما قال امام الحرمين
سلفا وخلفا يامرون الولاة وغيرهم بالمعروف وينهونهم
عن المنكر من غير نكير فكان اجماعا على جوازه لاحاد الرعية قولا و
فعلا عملا بقوله صلى الله عليه وسلم من راى منكم منكرا فليغيره
بيده فان لم يستطع فبلسانه فان لم يستطع فبقلبه وذلك
اضعف الايمان الا ما يفضي لقتال وشهر سلاح فيربط به
ومجتهد اي ولا يختص وجوبهما به لان الحكم الشرعي اذا استوى
في الخاص والعام ففيه للعالم وغيره الامر بالمعروف والنهي عن المنكر
الا ما يفتقر اليه اي الى المجتهد فليس للعوام فيه امر ونهي
بل هو موكول الى اهل الاجتهاد هذا ثم ليس لمجتهد ان يعترض
بالرد والزجر على مجتهد اخر في محل الخلاف اذ كل مجتهد في الفروع
عند الشيخ واتباعه مصيب ومن قال المصيب فيها واحد فهو
غير معين عنده وفي محيط الحنفية ان للشافعي ان يحتسب
على الحنفي في شرب المثلث والنكاح بلا ولي وللحنفي ان يحتسب عليه
في اكل الضبع ومتروك التسمية ومن لا يرتكب مثله كذلك

حاصل الفتنة صح

لايختص

لايختص وجوبهما به فعلى من راى منكرا وهو يرتكب مثله ان ينهى
عنه لان تركه للمنكر ونهيه عنه فرضان فتميز ان ليس لمن يترك
الاخر وهما اي الامر بالمعروف والنهي عن المنكر كل منهما فرض
كفاية فيسقط ببعض فيه غنى في كل صقع عن الباقين لحصول الغرض
وهذا لاينافي القول بانه على الكل نعم اذا نصب الامام احدا تعين
عليه فيحتسب فيما يتعلق بحقوق الله تعالى من غير بحث وتجسس
وفيما يتعلق بحقوق العباد على الخصوص كمطل مديون غني وتعدي
جار في جدار جاره اذا استعداه صاحب الحق وعلى العموم كتعطيل
شرب البلد وانهدام سوره وترك اهله رعاية ابن السبيل محتاجا
اذا عدم بيت المال القيام على الاطلاق وينكر على من غير هيات العبادات
كالجهر في صلاة سرية وعكسه وعلى من يزيد في الاذان وعلى من تصدى
للافتاء او التدريس او الوعظ وهو غير اهل وعلى القضاة اذا
احتجبوا عن الخصوم او قصروا في النظر عن الخصومات وعلى ائمة
المساجد المطروقة اذا اطولوا في الصلوات وبهذا علم انهما
لا يختصان بالواجب والحرام وينبغي ان يحتسب برفق وسكون متدرجا
الى الاغلظ بحسب حال المنكر على ما في محيط الحنفية ان من راى
غيره مكشوف الركبة انكر عليه برفق ولا ينازعه ان لج او الفخذ
انكر عليه بعنف ولا يضربه ان لج او السوءة ادبه فان لج قتله وقوله
تعالى يا ايها الذين امنوا عليكم انفسكم لا يضركم من ضل اذا اهتديتم
لا ينفي وجوبهما لان معناه الزموا اصلاح انفسكم بفعل ما امرتم به
وترك ما نهيتم عنه كالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ثم بعد ذلك
لا يضركم ضلال ضال ولا عناده واصراره على المعاصي اذا كنتم مهتدين
وهذا كمعنى قوله تعالى ما على الرسول الا البلاغ وقوله تعالى لا اكراه

احدهما ان يترك صح

فى الدين منسوخ بايات القتال وعلى تقدير عدم نسخه قد ينازع فى
كونهما اكراها ومنها اى من التسميات الاسما الشرعية المستعملة
فى اصول الدين كالايمان والمؤمن والمسلم والتقى والصالح وكالكفر و
الكافر والمنافق والفاسق واحكامهم وما لكل فى الاخرة من ثواب
وعقاب وكيفيتهما وهو اى الايمان لغة التصديق بشهادة النقل
عن ايمة اللغة ودلالة موارد الاستعمال وهو افعال من الامن للصيرورة
او التعدية كان المصدق صار ذا امن من ان يكذب به غيره او جعل
غيره امنا من التكذيب والمخالفة ولاعتبار معنى الاقرار والاعتراف
عُدِّى بالباء فى مثل امن الرسول بما انزل اليه ولاعتبار معنى الاذعان
والقبول عُدِّى باللام فى نحو فامن له لوط ولكون الصدق مما يوصف
به المتكلم والكلام والحكم وقع تعلقه بالشيء باعتبارات مختلفة كما فى
امنت بالله اى بانه واحد متصف بما يليق به منزه عما لا يليق به وبرسوله
اى بانه مبعوث من الله تعالى صادق فيما جاء به وبملائكته اى
بانهم عباد مكرمون مطيعون معصومون لا يوصفون بذكورة
ولا انوثة ليسوا ببنات الله تعالى ولا شركاءه وبكتبه وبكلماته اى بانها
منزلة من عند الله تعالى صادقة فيما تضمنته من الاحكام وباليوم
الاخر اى بانه كاين البتة وبالقدر اى بان الخير والشر بتقدير الله تعالى
ومشيته والكل يرجع الى القبول والاعتراف وشرعا اختلف فى
تحقيقه وفى كونه اسما لفعل القلب فقط او اللسان فقط او لفعلهما
معا وحدهما او مع ساير الجوارح فهو اما اسم للتصديق كما قال
شيخا السنة وعليه الجمهور انه تصديقه صلى الله عليه وسلم
فيما علم مجيئه به ضرورة اى فيما اشتهر كونه من الدين بحيث
تعلمه العامة من غير افتقار الى نظر واستدلال كوحدة الصانع

ووجوب

ووجوب الصلوة وحرمة الخمر ويكفى الاجمال فيما لوحظ اجمالا
ويشترط التفصيل فيما لوحظ تفصيلا حتى لو لم يُصدِّق مثلا
بوجوب الصلاة وحرمة الخمر عند السؤال عنهما كان كافرا فهو
فى الشرع تصديق خاص بشهادة ما ورد مخبرا بكون القلب محلا
له مثل قوله تعالى الا من اكره وقلبه مطمئن بالايمان قالوا امنا بافواههم
ولم تؤمن قلوبهم اولئك كتب فى قلوبهم الايمان قالت الاعراب
امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا اسلمنا ولما يدخل الايمان فى قلوبكم ومثل
قوله صلى الله عليه وسلم اللهم ثبت قلبى على دينك اَخْرِجوا من النار
مَن فى قلبه مثل ذرة من ايمان او هو اسم للمعرفة واليه ذهب الشيعة
وابن صفوان والصالحى من القدرية ومال اليه الاشعرى وذلك
معرفته اى معرفة ما جاء به صلى الله عليه وسلم مما علم مجيئه به ضرورة
مع تناوله معرفة الله تعالى بوحدانيته وساير ما يليق به وتنزيهه عما
لا يليق به ورد بان الايمان مكلف به والتكليف انما يتعلق بالافعال الاختيارية
والمعرفة مما يثبت بلا اختيار كمن شاهد ظهور معجزة نبى فوقع فى نفسه
العلم بصدقه او هو فعل القلب فقط الذى هو الاقرار به اى بما علم مجيئه به
ضرورة وبحقيته ثم ان شرط معه معرفة القلب حتى لا يكون بدونها ايمانا
فمذهب الرقاشى زعما منه ان المعرفة ضرورية توجد لا محالة فلا تجعل
من الايمان لكونه اسما للفعل المكتسب لا الضرورى او التصديق فمذهب
القطان قال لان الاقرار الخالى عن المعرفة والتصديق لا يكون ايمانا
وعند اقترانه بهما يكون الايمان هو الاقرار فقط وان لم يشترط شئ
منهما فمذهب الكرامية حتى ان من اضمر الكفر واظهر الايمان يكون مؤمنا
لكنه يستحق الخلود فى النار لعدم مطابقة تصديق اللسان تصديق
القلب ومن اضمر الايمان واظهر الكفر لا يكون مؤمنا ومن اضمر الايمان ولم

اللسان

يظهر شيئا لم يدخل الجنة بشهادة فاثابهم الله بما قالوا جنات اذ قد رتب
على القول امرت ان اقاتل الناس حتى يقولوا لا اله الا الله فاذا قالوها عصموا
مني دماءهم واموالهم وانكاره صلى الله عليه وسلم على اسامة لما قتل من قال
لا اله الا الله ذهابا الى انه لم يكن مصدقا بقلبه بقوله هلا شققت
عن قلبه قلنا ما في الاية ان كانت موصولة فالقول بالتحقيق هو المعنى او مصدرية
فالقول الحمل على النفسي فهو نفس التصديق او على اللفظي فالثواب عليه لدلالته
على وجود المعنى في النفس واما الحديثان فعلى احكام الدنيا والنزاع انما
هو في الايمان الذي يترتب عليه احكام الاخرة ومن تامل حديث اسامة
وجده لنا لا علينا وليس لهذه الفرق الثلاث كبير خلاف في المعنى
على ان قولهم انه الاقرار يكاد يجري مجرى انكار ما ورد شاهدا بانه التصديق
تمام ومثل الذين قالوا امنا بافواههم ولم تؤمن قلوبهم اذا جاءكم
المؤمنات مهاجرات فامتحنوهن الله اعلم بايمانهن او هو اسم لفعل القلب
واللسان معا فيكون الاقرار مع التصديق وبه قال ابو حنيفة واكثر اصحابه
وبعض الاشاعرة لان الايمان لما كان لغة التصديق وهو كما يكون بالقلب
اذعانا وقبولا لما انكشف له يكون باللسان اقرارا بالوحدانية والرسالة
فيكون كل منهما ركنا فلا يكون الا بهما فمن صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار
بالوحدانية لا يكون مؤمنا عند الله تعالى ولا يدخل الجنة ولا ينجو من خلود
النار وتشبثوا بما مر مما تعلقت به الكرامية قلنا ذلك شرط لاجراء
احكام الاسلام عليه في الدنيا كالصلاة عليه وخلفه ودفنه في
مقابر المسلمين ومطالبته بالزكاة لا للنجاة في الاخرة الذي هو محل النزاع
كما مر ولا ريب في ان الاقرار لذلك لا بد ان يكون على وجه الاعلان والاظهار
للامام او غيره بخلاف ما اذا كان لاتمام الايمان فانه يكفي مجرد التكلم وان
لم يظهره لغيره ولا يخفى ان الخلاف فيما اذا كان قادرا او ترك التكلم لا على

قوابها

وجه الاباء اذ العاجز كالاخرس مؤمن اتفاقا والمصر على عدم الاقرار مع مطالبته
به كافر وفاقا لانه من علامات انكار التصديق ومن ثم اتفقوا على كفر ابي
طالب مع مكابرة الروافض غافلين عن انه كان اشهر اعمامه واكثرهم
اهتماما بشانه وكان صلى الله عليه وسلم اوفرهم حرصا على ايمانه فكيف
اشتهر ايمان حمزة والعباس وشاع على رؤوس المنابر بين الناس وورد
فيه احاديث شهيرة ومنهما في الاسلام مساع كثيرة دونه او هو
اسم لفعل القلب واللسان والجوارح فهو الاقرار والتصديق والعمل
واليه ذهب جميع ائمة الحديث ولا يخرج تارك العمل بتركه اي من الايمان
بل يقطع له بدخول الجنة وبعدم خلوده في النار لبقاء ما هو المعتبر
من اصل النجاة واساسها وهو التصديق وحده او مع الاقرار فلا يرد قولهم
كيف لا ينتفي الايمان بانتفاء ركنه الذي هو العمل بتركه لاطلاقه على الاصل
والاساس في دخول الجنة وهو التصديق وعلى ما هو الكامل المنجي
بلا خلاف وهو التصديق مع الاقرار والعمل المشار اليه في انما
المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم واذا تليت عليهم
اياته زادتهم ايمانا وعلى ربهم يتوكلون الذين يقيمون الصلاة
ومما رزقناهم ينفقون اولئك هم المؤمنون حقا خلافا للمعتزلة فانهم
قالوا يخرج بارتكاب كبيرة منه لان الطاعات عندهم شرط لصحته
ولا يدخل في الكفر اذ ارتكابها فسق والفاسق عندهم لا مؤمن ولا كافر
منزلة بين المنزلتين ثم اختلفوا فقال الجبائي وابنه شرطها فعل الواجبات
وترك المحظورات والعلاف وعبد الجبار شرطها فعل الطاعات
واجبة ومندوبة وهو قاض بخروجه منه وحرمانه دخول الجنة
بترك مندوب ولا يرتضيه مذهبا لنفسه عاقل ولا يدخل في الكفر
خلافا للخوارج فانهم زعموا انه يدخل بالمعصية فيه لان الطاعات

عندهم ولو مندوبة جزء منه فيكفر بانتفائه فالفاسق عندنا مؤمن
مقطوع بدخوله الجنة وبعدم خلوده في النار وبه قال اكثر السلف
وكثير من المتكلمين وجميع ايمة الحديث والشافعي ومالك والاوزاعي
والتصديق ليس للنفس فيه فعل وتاثير لانه ليس من مقولة ان يفعل
ولا من مقولة ان ينفعل بل هو من مقولة الكيف لانه ثاني قسمي العلم
الذي قسم اليه والى التصور فهو التصديق المنطقي كما قال ابن سينا
ان ثاني قسميه هو المعنى الذي وضع بازائه لفظ التصديق في لغة
العرب وكرويدن في لغة الفرس نفيا لما عسى يذهب اليه معاند من
ان كرويدن في المنطق غيره في اللغة فحقيقته كيفية نفسانية لانه
انقياد وتسليم واذعان وقبول لحكم المخبر وجعله صادقا فالمخبر
لا يفهم من نسبة الصدق اليه سوى اذعان النفس وقبولها
وادراكها لكونه صادقا من غير ان يكون لها بعد حصول النسبة
تاثير وفعل بل يقطع بانه كيفية لها واذعان وقبول هو ادراكها ان
النسبة واقعة او ليست بواقعة فهو كما قال ابن سينا في نحو البياض
عرض هو ان في الذهن نسبة صورة هذا التاليف الى الاشياء انفسها
انها مطابقة لها ويخالفه التكذيب فلم يجعله حصول النسبة التامة
في الذهن بل حصول ان ينسب الى الذهن الثبوت او الانتفاء الذي بين
طرفي المؤلف اليهما في نفس الامر بالمطابقة ومعناه نسبة الحكم الى
الصدق وبينه بانه ضد التكذيب الذي معناه النسبة الى الكذب
فهو لغة وشرعا واصطلاحا اذعان وانقياد لحكم المخبر وقبوله
وكيفية نفسانية لانه قسم من العلم الذي هو من مقولة الكيف
لاتصاف الصورة بالمطابقة لا من مقولة الانفعال والاضافة
لعدم اتصافهما بها وتسميته تسليما وانقيادا زيادة توضيح

وجعله

وجعله مغاير المنطقي وهم وحصوله للكفار مم ولو سلم في البعض
فكفره باعتبار جحوده واستكباره عن الاذعان وعدم رضاه
بالايمان كما ان كثيرا من المصدقين يكفر بما صدر عنه من امارات
الانكار وعلامات الاستكبار وكونه كيفية نفسانية لا ينافي
كون الايمان كما ياتي مامورا به لانه انما صح الامر به باعتبار اشتماله
على الاقرار وصرف القوة وترتيب المقدمات ودفع الموانع والقاء
الذهن وتوجه الحواس الى تحصيل تلك الكيفية الحاصلة بالاختيار
الخالية عن الجحود والاستكبار واذا لم يكن من جنس العلوم والاعتقادات
فما معنى تحصيله بالدليل والتقليد وهل يعقل ان يكون ثمرة النظر
والاستدلال غير العلم والاعتقاد مما هو كيفية لا فعل اختياري
اي ليس التصديق والايمان من مقولة الفعل بمعنى التاثير وان كان
مامورا به اذ لا يلزم منه ان يكون كذلك اي لا يلزم من كون التصديق
والايمان مامورا به ان يكون فعلا اختياريا اذ ليس معنى كون
المامور به اختياريا مقدورا عليه انه يكون من مقولة ان يفعل
التي ربما نوزع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتقادات
العقلية بل انه يصح تعلق القدرة به وكسبه اختيارا لتوقف
حصوله على مباشرة اسبابه كالقاء الذهن وترتيب المقدمات
وصرف النظر وتوجه الحواس ودفع الموانع كيفية كان في نفسه
من الكيفيات كالعلم والنظر كاعلم انه لا اله الا الله وانظروا ماذا
في السموات والارض او غيرها كالقيام والقعود مما هو من
الاوضاع والهيات والتبرد والتسخن مما هو من الانفعالات
والصلاة مما هو من الحركات والسكنات والصوم مما هو
من التروك فالواجب المقدور المثاب عليه شرعا هو نفس

تلك الامور لا بمجرد ايقاعها فكون الايمان مامورا به اختياريا
مقدورا مثابا عليه لا ينافي كما مر كونه كيفية نفسانية قد
تحصل للمكلف بكسبه واختياره او بدونه كمن وقع عليه ضوء
الشمس فعلم انه طالعة والمامور به يجب ان يكون من الاول نعم
يجوز على تقدير لزوم كون المامور به فعلا اختياريا بمعنى التاثير
ان يكون معنى الامر به هو الامر بايقاعه واكتسابه وتحصيله كما في
ساير الواجبات فغايته اى غاية ما ذكر انه يجب ويشترط ان يكون
التصديق والايمان حاصلا بالاختيار من المكلف بمباشرة الاسباب
على ما هو قاعدة المامور به واما انه غير ما جعل في فن المنطق مقابلا
للتصور بان يكون فعلا تاثيرا من النفس لا كيفية لها وان الاختيار
معتبر في مفهوم التصديق اللغوى فلا للعلم بانتفا كونه غيره قطعا
بل لو كان من مقولة الفعل دون الكيف لما صح الاتصاف به حقيقة
الا حال المباشرة والتحصيل كما لا يخفى على من عرف هذه المقولة و
من شمرى ومن اجل ان التصديق اذعان وقبول يجب ان يكون
تحصيله بمباشرة الاسباب لم يكن اليقين بلا اذعان كما
للسوفسطاى ولبعض الكفار تصديقا بل يكون تصورا او واسطة
بين التصور والتصديق ولا يكون اليقين المقارن له اى للاذعان
حال كونه بلا كسب واختيار ايمانا شرعيا لفقد ما وجب وشرط له
من الكسب والاختيار ولزم من كون الايمان انما يكون شرعيا اذا
كان بكسب واختيار ان يكون تصديق الملائكة بما القى عليهم
من ربهم وان يكون تصديق الانبيا بما اوحى اليهم منه تعالى
وان يكون تصديق الصديقين بما سمعوا من نبيهم وكون تصديقهم
بما وقع في قلوبهم بمشاهدة معجزة كلهم مكتسبا اختيارا اى بالاختيار

فيكفي

فيكفي في كونه مكتسبا به القا الذهن وتوجه الحواس ورفع الموانع ونحو
ذلك او ان من ذكر بصير وابعد اى بعد الالقا والوحى والسماع او الوقوع
مكلفين بتحصيله اختيارا منهم بمباشرة اسبابه وضده اى ضد
التصديق التكذيب والانكار لخلوه عن التسليم والاذعان
والقبول وغيره العلم والمعرفة اذ قد ينفك كل عن الاخر اذ لا يلزم
من وجودهما وجوده ولا من وجوده وجودهما فانا امنا
بالملائكة والانبياء وكتبهم ولم نعرف اعيانهم ومن الكفار
من عرف الحق ولم يصدق عنادا واستكبارا بشهادة وان الذين
اوتوا الكتاب ليعلمون انه الحق من ربهم الذين اتيناهم الكتاب
يعرفونه كما يعرفون ابناءهم وان فريقا منهم ليكتمون الحق وهم
يعلمون وجحدوا بها واستيقنتها انفسهم ظلما وعلوا لقد
علمت ما انزل هؤلاء الا رب السموات والارض بصائر فهؤلاء عالمون
به وليسوا مصدقين لعدم حكمهم اختيارا بل منكرون
كالسوفسطائية عالمون بوجود النهار مثلا غير مصدقين وبهذا
ظهر الفرق بين التصديق بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
وبين العلم والمعرفة به وصح كون الثاني حاصلا للمعاندين دون
الاول وكونه ايمانا دون الثاني وقد وقعا اى لفظ العلم والمعرفة
وكذا لفظ الاعتقاد في كلام كثير من علما الامة مكانه اى التصديق
واريد بهما اى بلفظهما العلم التصديقي المعبر عنه بكرويدن
قطعا بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان
مشروط بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجحود
والاستكبار ويشهد بذلك قول على رضى الله تعالى عنه الايمان
معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وقول الامامين

التصديق من جنس كلام النفس مع انه غير العلم والارادة لم يريد به
كما في شرح المقاصد انه يعتبر ان يكون علما او ارادة بل ما يحصل في النفس
من حيث تدل عليه بعبارة او اشارة او كناية فهو كلامها سوا كان علما
او ارادة او طلبا او اخبارا او استخبارا او ليس كلامها نوعا من المعاني
مغاير للما حصل فيها اتفاقا والا كان انكاره انكارا للتصديق
والطلب والاخبار والاستخبار وغير ذلك مما يحصل فيها وليس
كذلك بل انكاره عايد الى ان الكلام هو المسموع فقط دون المعاني
فالقول بان الايمان كلامها لا يكفي في التفصي عن مطالبة انه من اى
انواع الاعراض واية مقولة من المقولات ولا محيص سوى تسليم
انه من الكيفيات النفسانية الحاصلة بالاختيار الخالية عن
الجحود والاستكبار ولم ينقل الايمان عن معناه الذي هو مجرد
التصديق الى معنى اخر لان النقل خلاف الاصل لا يصار اليه الا بمقتضى
ولانه كثر في الكتاب والسنة خطاب العرب بما نظهور معناه عندهم
بل خص تعلقه بامور علم مجيئه صلى الله عليه وسلم بها ضرورة ووجه
اى الايمان بها مما احتيج لبيانه فبين وفصل بعض تفصيل ومن ثمة
اى ومن اجل ان الايمان لم ينقل الى معنى اخر امتثلوا بلا توقف الى بيان
ما دعوا اليه واستفسار عنه لانهم قد خوطبوا بما يفهمون
ومن اجل انه احتيج الى بيان ما وجب الايمان به صح في جواب قول
جبريل للنبي صلى الله عليه وسلم عليهما تعليما للصحابة دينهم
اخبرني عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله
واليوم الاخر الحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه
عندهم ثم قال هذا جبريل جاءكم يعلمكم دينكم ولو كان الايمان
غير التصديق لم يكن هذا تعليما وارشادا هذا ثم لو قيل انه لغة

مطلق

مطلق التصديق ونقل شرعا الى التصديق بامور مخصوصة فلا نزاع
وانما المقصود انه تصديق بالامور المخصوصة بمعناه اللغوي و
ينافيه التوقف والتردد والاعمال غير داخلة فيه اى في الايمان بشهادة
عطفها عليه في نحو الذين امنوا وعملوا الصالحات ومن يؤمن بالله
ويعمل صالحا ومن ياته مؤمنا قد عمل الصالحات ومن يعمل من الصالحات
وهو مؤمن افضل الاعمال ايمان لا شك فيه وجهاد لا غلول فيه وحج
مبرور وبشهادة نفيها عنه في نحو وان طايفتان من المؤمنين اقتتلوا
والذين امنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم مما يؤذن بان الايمان والمعاصي
قد يجتمعان وبشهادة كونه اى الايمان لا يفوت بفوتها اى بفوت
الاعمال للاجماع على ان من صدق واقر فهو مؤمن قبل اتيانه بالعمل وعلى
انه كما اتى ان من ادركه الموت قبله مات مؤمنا كما قالوا الاقرار ركن
زايد لا يفوت الايمان بفوته وبشهادة كونه على ما مر اسما للتصديق
ولا نقل لكونه خلاف الاصل ولا دليل عليه وبشهادة كونه شرطا للعبادة
لعدم صحتها بدونه وبشهادة كون المؤمن قد يؤمر وينهى بعد ان
ان يؤمن كما في يا ايها الذين امنوا كتب عليكم الصيام يا ايها الذين امنوا
لا تقدموا وبشهادة كونه لو مات قبل ان يعمل مات مؤمنا اجماعا فمن قال
من ايمة السلف ان اى الايمان اسم للثلاثة التي هي التصديق والاقرار
والعمل اراد به الايمان الكامل لاطلاقه عليه وعلى ما هو اصل النجاة
ولم ينكر المعتزلة استعمال الايمان واطلاقه شرعا على معناه لغة الذي
هو التصديق بالامور المخصوصة كما في الايات المذكورة بل زعموا
نقله عن معناه اللغوي الى معنى شرعي ليس غير الاعمال لان المفهوم
من اطلاق المؤمن في الشرع ليس هو المصدق فقط ولان الاحكام
المجراة على المؤمنين ليست منوطة بمجرد معناه اللغوي ورد بانا

الاعمال غير داخلة في الايمان

لاندعي كونه اسما لكل تصديق بل للتصديق بامور مخصوصة كما في
حديث جبريل فان اريد بنقله عنه الى مجرد هذا فلا نزاع ولا دلالة
على ما زعموا من كونه اسما للطاعات فعلا لها وتركا للمعاصي وهو
الدين بشهادة الاشارة اليه في وما امروا الا ليعبدوا الله مخلصين
له الدين حنفاء ويقيموا الصلوة ويؤتوا الزكوة وذلك دين القيمة
اي ذلك المذكور من اقامة الصلوة وغيرها هو الدين المعتبر وهو
الاسلام لقوله تعالى ان الدين عند الله الاسلام وهو اي الاسلام
الايمان بشهادة وما كان الله ليضيع ايمانكم اي صلاتكم الى بيت المقدس
قلنا جوابا عن الاول جعل ذلك مع كونه مفردا مذكرا اشارة الى جملة ما
ذكر تاويل ليس اولى واقرب منه اي من جعله اشارة الى الاخلاص او
التدين والانقياد بل هذا اولى لبقا اللفظ على معناه اللغوي او قريبا منه
الم تر قوله تعالى ان عدة الشهور عند الله اثنى عشر شهرا في كتاب الله
يوم خلق السموات والارض منها اربعة حرم ذلك الدين القيم
معناه ان التدين بكونها اثنى عشر منها اربعة حرم والانقياد له هو
الدين المستقيم على ان القيمة في تلك الاية صفة لمحذوف لا للدين
كما في هذه الاية اي دين الملة المستقيمة فليس معناه الملة والطريقة
بل الطاعة كما في مخلصين له الدين فسقط استدلالهم بالكلية
وقلنا جوابا عن الثاني ايمانهم بمعنى تصديقهم بوجوبها او هو
بمعنى جوازها عند التوجه الى بيت المقدس قبل نسخه او يقال
ايمانهم مجاز في الصلوة لظهور العلاقة وهي كون الصلاة
من شعبه وثمراته ومشروطة به ودالة عليه كما قال صلى الله عليه
وسلم بين العبد والكفر ترك الصلاة ونحو لا يزني الزاني حين يزني
وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو مؤمن مما ظاهره

زوال

زوال الايمان حين الفعل كلا ايمان لمن لا امانة له ولا عهد لمن لا عهد له
فهو تغليظ ومبالغة في الوعيد كقوله تعالى في تبارك الخ ومن كفر
اي ومن لم يحج فان الله غني عن العالمين استعظاما وتغليظا عليه
وما يؤمن اكثرهم بالله الا وهم مشركون فهو تصديق بر اي بالله تعالى
فقط وهو غير كاف اتفاقا ومن الناس من يقول امنا بالله وباليوم
الاخر وما هم بمؤمنين انما هو تصديق باللسان فقط وهو محض
النفاق واخبث الكفر ومن ثم نزل ان المنافقين في الدرك الاسفل
من النار والكفر بمثل سجدة لصنم والقا مصحف بقاذورة وسب
نبي مما يدل على عدم التصديق ليس لكونه اخلالا بالعمل بل لجعل
الشارع بعض المعاصي امارة للتكذيب وما ذكر من هذا القبيل
بخلاف الزنا وشرب الخمر بدون استحلال فمن اتى كبيرة فهو بعد
الاتفاق على تسميته فاسقا مؤمن عندنا وزعموه اي المعتزلة لا
مؤمنا ولا كافرا اذ له بعض احكام المؤمن كعصمة دمه وماله
وبعض احكام الكافر كعدم اهليته القضا والامامة والشهادة
فله منزلة بينهما اي بين كونه لا مؤمنا ولا كافرا اخذا بالمتفق عليه
وهو الفسق وتركا للمختلف فيه وهو الايمان والكفر قلنا بل هما اخذ تموه
تركا له اي للمتفق عليه وهو عدم الواسطة واخذا بما لم يقل به
احد فان من كان قبلكم اجمعوا على ان المكلف اما مؤمن او كافر ولا
واسطة بينهما على انه انما يتم لو كان ما جعلتموه احكاما للكافر
خاصة لا يتجاوزه الى المؤمن كاحكام المؤمن وهذا نفس
المتنازع فانها عندنا تعم الكافر وبعض المؤمنين وزعمه الخوارج
كافرا وما ورد ظاهرا في كفر العصاة تغليظا عليهم مثل ومن لم يحكم
بما انزل الله فاولئك هم الكافرون وفي تبارك الخ ومن كفر فان الله غني

عن العالمين فمن كفر بعد ذلك فاولئك هم الفاسقون من ترك الصلوة
متعمدا فقد كفر من مات ولم يحج فليمت ان شاء يهوديا او نصرانيا
قلنا المراد بما انزل الله هو التورية بشهادة انا انزلنا التورية فيها
هدى ونور يحكم بها النبيون الى قوله ومن لم يحكم بما انزل الله فيختص
من لم يحكم باليهود اذ لم نتعبد بالحكم بالتورية على انه لو كان عاما
فسلب العموم احتمال لظاهر والتعبير عن ترك الحج بالكفر
استعظام له وتغليظ وعيدا عليه وكذا ما ورد فيه وفي
ترك الصلوة عمدا مع احتمال الجحد واريد بالفاسقين الكاملون
في الفسق والمتمردون المنهمكون في الكفر للقطع بان الفسق
لا ينحصر في الكفر بعد الايمان وزعمه الحسن البصري وغيره
منافقا لان عصيانه المفضي الى العذاب دليل كذبه في
دعوى تصديقه بما جاء به صلى الله عليه وسلم قلنا كون
عصيانه دليل كذبه في دعوى تصديقه مم لانه وان كان
يخاف العذاب فانه يرجو الرحمة ويامل توفيق التوبة
او يلهيه عاجل اللذة عن آجل العقوبة وجعل الكذب
والخيانة والخلف اية في قوله صلى الله عليه وسلم
اية المنافق ثلاث اذا حدث كذب واذا وعد اخلف
واذا اؤتمن خان فهو تهويل وزجر رادع عن ارتكاب ذلك
ولا فرق شرعا بينه اي بين الايمان والاسلام فحكمهما واحد
فان معنى امنت بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم صدقته
ومعنى اسلمت له سلمته فلا فرق بينهما لرجوعهما الى
الاذعان والقبول والانقياد والاعتراف فلا يعقل بحسب
الشرع مؤمن ليس مسلما ولا مسلم ليس مؤمنا وهذا مرادهم

بترادف

بترادف الاسمين واتحاد المعنى وعدم التغاير بمعنى عدم الانفكاك
فكل مؤمن مسلم وعكسه لان الايمان اسم للتصديق بوحدانيته
تعالى وبكونه له الخلق والامر لا شريك له فيه والاسلام اسلام
المرء نفسه بكليتها له تعالى بالعبودية من غير شرك فقد حصلا
من حيث المراد منهما على معنى واحد وهذا معنى قول الكفاية
الايمان تصديق الله تعالى فيما اخبر من اوامره ونواهيه والاسلام
انقياد وخضوع لالوهيته وذا لا يتحقق الا بقبول الامر و
النهي والايمان لا ينفك عنه حكما فلا يتغايران واذا كان المراد
كما في شرح المقاصد باتحادهما هذا المعنى صح التمسك فيه بالاجماع
على انه يمتنع ان ياتي احد بجميع ما اعتبر في الايمان ولا يكون
مسلما او بجميع ما اعتبر في الاسلام ولا يكون مؤمنا وقد يستدل
لعدم تغايرهما حكما بسوق احدهما مساق الاخر في نحو يمنون
عليك ان اسلموا قل لا تمنوا على اسلامكم بل الله يمن عليكم ان هداكم
للايمان إن تُسْمِع الا من يؤمن باياتنا فهم مسلمون يا ايها
الذين امنوا اتقوا الله حق تقاته ولا تموتن الا وانتم مسلمون
قولوا امنا بالله وما انزل الينا الى ونحن له مسلمون ولتغاير
مفهوميهما اي الايمان والاسلام من حيث ان الايمان ينبئ عن
التصديق فيما اخبر الله به على لسان رسله والاسلام عن التسليم
والانقياد اي قبول الاوامر والنواهي ومتعلق التصديق الاخبار
ومتعلق التسليم ما ذكر تعاطفا في نحو ان المسلمين والمسلمات
والمؤمنين والمؤمنات فافادهما ايمانا وتسليما لكن
التصديق كما يتعلق بالاخبار بالذات يتعلق بتلك ايضا بمعنى
كونها احكاما حقة من الله تعالى وكذا التسليم فرجعا الى الاذعان

والقبول ولاطلاق الاسلام على الاستسلام والانقياد الظاهر
ثبت مع نفي الايمان في نحو قالت الاعراب امنا قل لم تؤمنوا ولكن قولوا
اسلمنا لعدم مواطاة السنتهم قلوبهم ولكون السؤال من جبريل
للنبي صلى الله عليه وسلم عن متعلق الايمان وشرايع الاسلام اي
الاحكام المشروعة التي هي الاسلام ورد في حديث عمر جوابا
للسؤال عن الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الاخر
وتؤمن بالقدر خيره وشره وعن الاسلام ان تشهد ان لا اله الا
الله وان محمدا رسول الله وتقيم الصلاة وتؤتوا الزكاة وتصوم
رمضان وتحج البيت ان استطعت اليه سبيلا ولهذا قال في حديث
وفد عبد القيس الايمان شهادة ان لا اله الا الله وان محمدا رسول الله
واقام الصلاة وايتا الزكاة وصيام رمضان وان تعطوا من المغنم
الخمس وقال الايمان بضع وسبعون شعبة اعلاها قول لا اله الا الله
وادناها اماطة الاذى عن الطريق والاكثر كابي حنيفة واصحابه وكثير
من العلما على ان الايمان والتصديق لا يزيد ولا ينقص واختاره امام
الحرمين لانه التصديق البالغ حد اليقين والجزم فلا يتصور فيه
زيادة ونقص والمصدق اذا ضم اليه الطاعات وارتكب المعاصي
فتصديقه بحاله لم يتغير اصلا وانما يتفاوت بجعله اسما للطاعات
قلة وكثرة ومن ثم قال امام الحرمين اذا حملنا الايمان على التصديق
فلا يفضل تصديق تصديقا كما لا يفضل علم علما ومن حمله على الطاعات
سرا وعلنا ومال اليه القلانسي فلا يبعد اطلاق القول بانه يزيد
بالطاعة وينقص بالمعصية ونحن لا نؤثر هذا والحق ان الايمان يقبلهما
اي الزيادة والنقص بحسب ذاته كاليقين لانهما من الكيفيات
النفسانية المتفاوتة قوة وضعفا كما في التصديق بطلوع الشمس

والتصديق

والتصديق بحدوث العالم اذ هو اعتقاد يقبل التفاوت وقولهم
الواجب تصديق يقيني لان اليقين لا يتفاوت اذ التفاوت انما يكون
باحتمال النقيض ممنوع لجواز ان يكون بدون احتماله على ان اليقين من
باب العلم والمعرفة وهو كما مر غير التصديق ولو سلم انه هو وان
المراد ما هو يقيني ليكون تصديقا فلا نسلم ان اليقين لا يقبل تفاوتا
لانه اعتقاد جازم مطابق له مراتب من اجلى البديهيات كالواحد
نصف الاثنين الى اخفى النظريات التي منها التصديق بحدوث
العالم وكون التفاوت راجعا الى مجرد الجلا والخفا ممنوع بل عند
الحصول وزوال التردد التفاوت بحاله قوة وضعفا وقلة وكثرة
بحسب التعلق كما في التصديق اجمالا وتفصيلا فانهما من الايمان
الذي هو تصديق بما جاء به صلى الله عليه وسلم اجمالا فيما علم اجمالا
وتفصيلا فيما علم تفصيلا والناس يتفاوتون في ملاحظة التفاصيل
قلة وكثرة فيتفاوت ايمانهم زيادة ونقصا فهو يقبلهما
بشهادة هو الذي انزل السكينة في قلوب المؤمنين ليزدادوا ايمانا
مع ايمانهم ليستيقن الذين اوتوا الكتاب بان عدة ملائكة النار
تسعة عشر ويزداد الذين امنوا بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم
ايمانا بان عدتهم ذلك واذا تليت عليهم اياته زادتهم ايمانا
وعنه صلى الله عليه وسلم وقد سئل الايمان يزيد وينقص قال نعم
ان الايمان يزيد حتى يدخل صاحبه الجنة وينقص حتى يدخله النار
وعنه صلى الله عليه وسلم لو وزن ايمان ابي بكر بايمان هذه الامة
لرجح به والقول بان زيادته اي الايمان ليست بحسب ذاته وانما
هي بثباته ودوامه مستمرا بتوالي امثاله لانه عرض لا يبقى واعداده
بكثرة ازمانه وساعاته كما قال امام الحرمين النبي من الانبيا يفضل

غير باستمرار تصديقه وعصمة الله اياه من مخامرة الشكوك والتصديق
عرض لا يبقى فيقع له متواليا ولغيره على الفترات فيثبت له اعداد من
الايمان لا يثبت لغيره الا بعضها فيكون ايمانه اكثر والزيادة بهذا
المعنى مما لا نزاع فيه وقولهم حصول المثل بعد انعدام الشئ لا يكون
زيادة فيه مدفوع بان المراد زيادة اعداده حصلت وعدم
البقا لا ينافيه او ان زيادته انما هي بزيادة المومن به كما وقع للصحابة
رضي الله تعالى عنهم فانهم امنوا في الجملة ثم كانوا كلما جاءهم فرض
امنوا به فالتفاوت يحصل للناس عند ملاحظة التفاصيل قلة وكثرة
فيتفاوت ايمانهم ولا يختص ذلك بزمان النبي صلى الله عليه وسلم
او ان زيادته انما هي بزيادة ثمرته واشراق نوره واضائته في القلب
اذ يزيد بالطاعات وينقص بالمعاصي كله جيد لو صح وثبت لهم انه
اي الايمان لا يقبل تفاوتا بحسب ذاته والكلام فيه كما مر وجوز
اي جوز كما قال السبكي اكثر السلف صحابة وتابعين وغيرهم شافعية
ومالكية وحنابلة واشعرية وكلابية فيه اي في الايمان المشية كانا
مومن ان شاء الله تعالى تبركا بذكر الله تعالى وتادبا باحالة الامور الى
مشية الله تعالى والتبرء من تزكية النفس والاعجاب بحالها وترددا
في المنجي من الايمان عاقبة ومالا اعني ايمان الموافاة وعلم الفوز والنجاة
الذي يوافي صاحبه عليه اي يأتي متصفا به اخر حياته واول منازل
اخرته مما اعتنى به السلف وقرنوه بالمشية لا ترددا في الناجز منه
لثبوته قطعا بدون تردد فالعبرة بايمان الموافاة وسعادتها بمعنى
انه المنجي لا بمعنى ان ايمان الحال ليس ايمانا ولا ان الكفر ليس كفرا وان منعت
اي منع المشية في الايمان كثيرون كابي حنيفة واتباعه بان التصديق
امر معلوم لا تردد فيه عند تحققه فمن اتصف به كان مومنا حقا

ولا يصح

ولا يصح ان يقول انا مومن ان شاء الله تعالى كما لا يصح ان يقول انا ناج ان شاء الله تعالى
لايهامه الشك في الايمان الناجز فانه اذا كان في الحال مومنا حقا كان مومنا
عند الله تعالى ووليا لله تعالى سعيدا واذا تردد فيه كان كافرا وعدوا لله تعالى
شقيا وانت خبير بان المراد بما يقع فيه التردد انما هو ايمان الموافاة لا
الايمان في الحال اذ لا خفا في ان الايمان المنجي والكفر المردي ما يكون في تلك
الحال وان كان مسبوقا بضده لا ما ثبت اولا وتغير الى ضده فمن ثم ترى كثيرا
من ائمتنا الاشعرية يقولون العبرة بايمان الموافاة بمعنى انه المنجي كما مر والقول
بان السعيد لا يشقى وعكسه وان السعيد من سعد في بطن امه وعكسه
معناه ان من علم الله تعالى انه يوافي اخر حياته او لمنازل اخرته متصفا
بالسعادة فهو لا يتغير الى شقاوة الموافاة وعكسه وان السعيد الذي
يعتد بسعادته من علم الله تعالى انه يختم له بها وان الشقي الذي يعتد بشقاوته
من علم الله تعالى انه يختم له بها وبالجملة لا يشك مومن في ثبوت ايمانه في
الحال ولا في الجزم بثبوته في بقائه عليه في المآل لكن لخوف سوء الخاتمة
ورجاء حسن العاقبة يربط ايمان الموافاة الذي هو اية الفوز والنجاة
ووسيلة نيل الدرجات بمشية الله تعالى جريا على موجب ولا تقولن لشئ
اني فاعل ذلك غدا الا ان يشاء الله ولا وجه لوجوب تركه وصح ايمان
مقلد لغيره بلا دليل لحصول التصديق الذي هو حقيقة الايمان جزما
من غير تجويز ثبوت نقيض ولا اقتران بموجب من موجبات الكفر فهو اعتقاد
جازم مطابق وهو اليقين المعتبر في التصديق وربما يكتفي بالمطابقة
ويجعل كما في المواقف الظن الغالب الذي لا يخطر بالبال معه نقيض في حكم
اليقين وقياسه اي قياس ايمان المقلد على ايمان الباس فاسد لانه كما قال
الماتريدي وغيره ايمان دفع عذاب وفي وقت لم يبق له اي لصاحبه
حين رويته الباس عند موته قدرة تصرف في نفسه وانتفاع بها

ايمان المقلد

بخلاف ايمان المقلد فانه ايمان تقرب الى الله تعالى وابتغاء مرضاته وقد قدرة
تصرفه فى نفسه وانتفاعه بها من غير الجاء ولا قصد دفع عذاب ولا انتفاء
قدرة تصرف فى النفس وممن منع صحة ايمان المقلد قال لابد فى كل مسئلة
من مسايل الاصول من التمكن من اقامة حجة ودفع شبهة ومجادلة
الخصوم وحل ما ورد من اشكال وعليه المعتزلة ولم يحكموا بايمان من عجز
عن شىء من ذلك بل حكم ابو هاشم بكفره فانبنوا ذلك على ان ترك النظر
كبيرة تخرج من الايمان اذا طرات عليه ويمنع من الدخول فيه
اذا قارنته فهى مسالة صاحب الكبيرة وقد عرفتها وان ارادوا
ان مثل هذا التصديق لا يكفى اى لا ينفع فغيرها وبهذا يشعر تمسكهم
بان حقيقة الايمان الدخول فى الامان من ان يكون مكذوبا و
مخدوعا وملبسا عليه على انه افعال من الامن للتعدية او الصيرورة
قلنا الامن من ان يكون مكذوبا او مخدوعا يحصل بالاعتقاد الجازم
وان كان عن تقليد وبان الواجب هو العلم وذلك لا يكون الا بضرورة
او دليل ولا ضرورة فتعين الدليل قلنا المقصود من الدليل هو
التوصل الى التصديق فلا عبرة بانهدام الوسيلة اذا حصل
اذ لا معنى لاستحصاله بما بعد حصوله ومنهم اى ممن منع صحة
ايمان المقلد من قال لابد فى كل مسئلة منها من التمكن من اقامة دليل
عقلى فى الجملة فلا يشترط الاقتدار على تقرير الحجج ودفع الشبه
ومجادلة الخصوم وعزى للشيخ ونقل عنه انه قال من لم يكن مؤمنا
اى على الاطلاق كما قال عبد القاهر البغدادى لانه ليس بكافر
لوجود التصديق لكنه عاص بترك النظر والاستدلال فيغفر
الله تعالى له او يعذبه بقدر ذنبه ومآله الى الجنة وفى هذا تلويح
بان مراد الشيخ انه ليس مؤمنا كاملا كتارك الاعمال والا فهو لا يقول

لم يكن كذلك

بالمنزلة

بالمنزلة بين المنزلتين ولا بد خول غير المؤمن الجنة واليه اى الى
ما ذكر من انه لابد فى كل مسئلة من اقامة دليل فى الجملة رجع متاخروا
المعتزلة فخصوا الخلاف كايمتنا بمن نشا بعيدا عن دار الاسلام
ولم يتفكر فى خلق هذا النظام البديع فاخبر بما يجب اعتقاده فصدق
بمجرد الاخبار من غير تفكر وتدبر واما من نشا فى ديار الاسلام ولو
بصحرا او تواتر عنده حال النبى صلى الله عليه وسلم وما اتى به من
المعجزات وتفكر فى خلق السموات والارض واختلاف الليل
والنهار فمن اهل النظر والاستدلال وعن الكعبى وابن عياش فى
اخرين منهم ان وجوب النظر فى الادلة انما هو فى حق من قدر
عليه واما من عجز ككثير من العوام والنسوان لعجزهم عن النظر فى
الادلة وتمييزها من الشبه فلا يكلف الا تقليد المحق او سماع
اوايل الادلة التى يتسارع الى الافهام فانه فهمو كفاهم وهم
اصحاب الجمل التى اتفق عليها اهل الملة من ان الله تعالى واحد لا
شريك له ولا مثل لم يزل قبل ما خلق من زمان ومكان وعرش
وغيرها قديم وما سواه محدث عدل فى قضائه صادق فى
اخباره لا يحب الفساد ولا يرضى لعباده الكفر ولا يكلفهم
ما لا يطيقون مصيب حكيم محسن فى جميع افعاله وفى كل ما
خلق وقضى وقد بعث رسلا ليتذكر من علم انه يتذكر ويخشى
ويلزم من علم انه لا يؤمن ويابى والرضى بقضائه واجب والتسليم
لامره لازم ما شا كان وما لم يشا لم يكن يضل من يشاء ويهدى من
يشاء الى غير ذلك من العقايد الاسلامية ولا يكلفون تلخيص
العبارة عنها وان لم يمكنهم الوقوف عليها فليسوا مكلفين
اصلا وانما خلقوا لانتفاع المكلفين بهم فى الدنيا ولا نزاع

وصاحب الجمل عند المتكلمين هو الذى يعتقد الجمل التى
اتفق عليها اهل الملة ولا يدخل فى الاختلافات
بل يعتقد ان ما وافق منها تلك الجمل فحق
وما خالفها فباطل عن ابن الله لعله
شرح المقاصد

الجنة

مبحث ... التكفير

فى اجراء احكام الاسلام عليهم بل فى انهم هل يعاقبون عقاب الكافر
والكفر عدم الايمان عما من شانه اى عدم تصديقه صلى الله عليه وسلم
فى بعض ما علم مجيئه به ضرورة وانخلاء عن تكذيب وانكار بان لم
يصدق ولم يكذب ومن ثم كان هذا اعم من تكذيبه صلى الله عليه وسلم
فى شئ مما علم مجيئه به لشموله للخالى عن التصديق والتكذيب ومن
عرفه اى الكفر بالجحد والجهل بالله تعالى لم يرده اعم من ان يكون بوجوده
او بوحدانيته او بشئ من صفاته وافعاله واحكامه والا لزم تكفير
كثير من اهل الاسلام المخالفين فى الاصول لان الحق واحد وفاقا ولم
ينعكس اذ كثير من الكفار به عارفون مصدقين غير جاحدين بل اراد جحد
شئ او جهل شئ مما علم قطعا انه من احكامه اجمالا او تفصيلا فيطرد
وينعكس بل ربما كان احسن من تعريفه بتكذيب النبى او بعدم تصديقه
لشموله الكفر بالله تعالى بدون توسط نبى ككفر ابليس والتكفير جواب
سؤال مقدر هو ان من استخف بالشرع او الشارع او القى مصحفا بقاذورة
او شد زنارا باختياره كان كافرا اجماعا وان صدق بجميع ما جاء
صلى الله عليه وسلم به وبطل عكس تعريفه بمن ذكر وان جعل ترك
المامور وارتكاب المنهى علامة للتكذيب وعدم التصديق
بطل طردهما بغير الكفرة من الفساق وان من اول فى الاصول اما ان
يجعل مكذبا فيلزم تكفير كثير من الفرق الاسلامية كاهل البدع بل من
اختلف من اهل الحق او لا يجعل فيلزم عدم تكفير منكرى حشر الاجساد
وحدوث العالم وعلمه تعالى بالجزئيات فان تاويلاتهم ليست بابعد
من تاويلات اهل الحق النصوص الظاهرة فى اختلاف مذهبهم اذ منها
ما علم قطعا من الدين انه على ظاهره فتاويله تكذيب للنبى صلى الله عليه
وسلم ومنها ما ليس كذلك اجيب بان التكفير بمحظور مكفر فعلا كالقاء

مصحف

مصحف بقاذورة مما هو كفر وفاقا او تاويلا فى الاصول كتاويل نص علم قطعا
من الدين انه على ظاهره مع بقاء التصديق المعتبر فى الايمان لو سلم بقاؤه مع
المحظور المكفر فمبنى على جعله اى جعل ذلك المحظور المكفر من الشارع علامة
للتكذيب فيحكم بكفر مرتكبه وبوجود التكذيب فيه وانتفاء التصديق
عنه ويتفاوت الى متفق عليه ومختلف فيه ومنصوص عليه ومستنبط
من دليل فالكافر على ما مر من لا ايمان له ثم ان اظهره اى الايمان وابطن الكفر
فمنافق او سبق كفره اسلام فمرتد لرجوعه عن الاسلام او قال بتعدد الاله
فمشرك لاثباته له تعالى شريكا فى الالهية او قال باستناد الحوادث الى الزمان
فدهرى او تدين بكتاب سماوى من الكتب المنسوخة فكتابى كاليهودى
او نفى الصانع فمعطل او اخفى مع اعترافه بنبوته صلى الله عليه وسلم واظهار
شعاير الاسلام عقائد كفر وفاقا فزنديق من الثنوية معرب وجمعه زنادقة
وهاؤه بدل ياءه المحذوفة اذ اصله زناديق نسبة الى زند اسم كتاب
اظهره مردك فى ايام قباذ وزعم انه تاويل كتاب المجوس الذى جاء به
زرادشت الذى يزعمون انه نبيهم ولا نكفر احدا من اهل القبلة خالف
الحق فيما اختلف فيه من المسايل ككونه تعالى عالما بعلم وارادته عامة
وكلامه قديما خالقا لافعال عباده غير متحيز ولا فى جهة مرئيا فى الاخرة
مما لا نزاع فى ان الحق فيه واحد لان خطاه الحق فيما ذكر غير قادح فى
اسلامه فلا تتوقف صحته على اعتقاد الحق فيه اذ لو توقف عليه وكان
الخطا قادحا فى حقيقة الاسلام وجب ان يبحث النبى صلى الله عليه وسلم
ومن بعده عن اعتقاد من حكم باسلامه ويثبتونهم على ما هو الحق
واللازم منتف قطعا اذ لم يجر حديث شئ منها فى زمانهم وبه
قال الشيخ واكثر اصحابه والفقهاء كابى حنيفة وبه اشعر قول الشافعى
لا ارد شهادة اهل الاهواء الا الخطابية لاستحلالهم الكذب على منكر

ويفتشون عن عقايدهم ويفهمونهم
بهذا مر من المقاصد

شيئا ضروريا من ضروريات الدين كحدوث العالم وحشر الاجساد و
علمه تعالى بالجزئيات مما يكفر بانكاره بلا خلاف وان واظب طول عمره على الطاعات
مع اعتقاده وكذا من صدر عنه شيء من موجبات الكفر والفسق الخروج
عن طاعة الله تعالى بارتكاب كبيرة بلا تاويل وبهذا خرج الباغي فانه ليس
بفاسق اتفاقا او اصرار اي كبار من صغيرة سواء كانت من نوع او انواع مختلفة
واما استحلال المعصية ثبتت بدليل قطعي بمعنى اعتقاد حلها فكفر صغيرة
كانت او كبيرة وكذا الاستهانة بها بمعنى عدها هينة ترتكب من غير مبالاة و
تجرى مجرى المباحات والبدعة مخالفة عقيدة اهل الحق التي هي
طريقة اهل السنة والجماعة من ان العالم حادث وصانعه قديم
متصف بصفات قديمة لا هي عينه ولا غيره لا شبيه له ولا ضد ولا
ند ولا نهاية ولا صورة ولا يوصف بالحركة والانتقال والجهل والكذب والنقص
ولا يحل في شيء ولا يقوم به حادث ولا يحتاج الى شيء ولا يجب عليه ولا
عنه شيء يرى في الاخرة لا في حيز وجهة ما شاء كان وما لم يشا لم يكن
كل المخلوقات بقضائه وقدره وارادته ومشيته ومنها القبايح وليست
بامره ورضاه ومحبته وما ورد به السمع حق كخروج الدجال والدابة
ويأجوج ومأجوج ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم والمعاد الجسماني
وعذاب القبر والصراط والحساب والميزان والعفو والشفاعة و
تخليد الكفار في النار دون الفساق واول الانبيا ادم واخرهم
محمد صلوات الله وسلامه عليهم واول الخلفاء ابو بكر فعمر فعثمان
فعلي وافضليتهم كذلك والمشهور من اهل السنة في اكثر النواحي كخراسان
والعراق والشام هم الاشاعرة اصحاب ابي الحسن علي بن اسمعيل بن
اسحق بن سالم بن اسمعيل بن عبد الله بن امير العراقين بلال بن ابي بردة
ابن ابي موسى الاشعري صاحب رسول الله صلى الله عليه وسلم

اول

لا شبيه ... او واحد

وكون القبائح ليست بامره هكذا عبارة السعد

مع تردد فيها بين عثمان وعلي هكذا في شرح السعد

اول من خالف ابا علي الجبائي المعتزلي ورجع الى مذهب اهل السنة طريقة
النبي صلى الله عليه وسلم والجماعة طريقة الصحابة رضي الله تعالى
عنهم وفيما وراء النهر الماتريدية اصحاب ابي منصور الماتريدي
تلميذ ابي نصر العياضي تلميذ ابي بكر الجوزجاني صاحب ابي سليمان الجوزجاني
تلميذ محمد بن الحسن الشيباني وبينهما خلاف في بعض الاصول كمسئلة
التكوين والاستثناء في الايمان وايمان المقلد والمنصف من الفريقين
لا ينسب الاخر الى بدعة وضلالة بخلاف المبطل المتعصب فالمبتدع
ينبغي ان يكون كالفاسق لان الاخلال بالعقايد ليس بادون من الاخلال
بالاعمال وحكمها اي البدعة الاهانة والبغض والعداوة والاعراض
عنه والطعن فيه وكراهة الصلاة خلفه وحكم المنافق والزنديق
اجرا احكام الاسلام عليه وخص المنافق بالدرك الاسفل من
النار وحكم الفاسق الحد فيما يجب فيه والتعزير في غيره والامر بالتوبة
ورد الشهادة وسلب الولاية زيد اي جعل من لا يعتد به من البدعة
ما ليس منها فقال ومنها المخالفة في الفروع كالقول بحل متروك
التسمية عمدا او عدم نقض الوضوء بخارج نجس من غير السبيلين
وجواز النكاح بلا ولي والصلاة بغير الفاتحة وكل ما لم يكن في
عهد الصحابة فهو بدعة مذمومة وان لم يقم دليل على قبحه تمسكا
بقوله صلى الله عليه وسلم اياكم ومحدثات الامور ولم يدر ان
البدعة المذمومة ما احدث في الدين ولم يكن له عاضد شرعي
كالقياس ومنها اي من السمعيات الامامة وهي مع كونها من الفروع
المتعلقة بفعل المكلف من حيث ان القيام بها ونصب الامام من
فروض الكفايات التي هي امور كلية متعلقة بمصالح دينية ودنيوية
لا ينتظم الامر الا بحصولها فقصد الشارع تحصيلها في الجملة من

فيقصدهم

غير ان يقصد حصولها من كل واحد ولا خفا في ان ذلك من الاحكام
العملية دون الاعتقادية وانما الحقت بهذا الفن لما شاع في
بابها من اعتقادات فاسدة سيما من فرق الروافض والخوارج
وما لكل فرقة الى تعصبات تكاد تفضي الى رفض كثير من قواعد
الاسلام ونقض عقايد المسلمين والقدح في الخلفا الراشدين
وهي رياسة عامة في امور دينية ودنيوية فخرج مثل القضاء
ورياسة بعض النواحي ورياسة من جعله الامام نايبا عنه على
الاطلاق خلافة عنه صلى الله عليه وسلم في اقامة الدين وحفظ
الملة وبه خرجت النبوة ولجلب منافع لا تكاد تحصى ودفع مضار
لا تخفى مما لا يتم الاجتماع المودي الى صلاح المعاش والمعاد
بدونه من يحفظ المصالح ويدرء المفاسد وما تتسارع اليه
الطباع وتتنازع فيه الاطماع وكفاك به شاهدا ما يرى
من الفتن والابتلاء بالمحن بمجرد موت من قام بحماية الدين وان
لم يكن على ما ينبغي من الصلاح والسداد ولم يخل عن شايبة
شر وفساد ومن ثم قال عثمان رضي الله تعالى عنه ما يزع السلطان
اكثر مما يزع القران وما ينتظم باللسان لا ينتظم بالبرهان
وجب بعد انقراض زمن النبوة علينا شرعا اجماعا من الصحابة
نصب امام لكونه مقدمة لما وجب من اقامة الحدود وسد الثغور
وتجهيز الجيوش للجهاد وغير ذلك مما يتعلق بحفظ النظام
وحماية بيضة الاسلام مما لا يتم الا باقامة امام وما لا يتم
الواجب المطلق الا به فواجب حتى ان الصحابة رضي الله تعالى عنهم
جعلوه من اهم الواجبات فاشتغلوا به عن دفنه صلى الله عليه
وسلم فقد روى البخاري وغيره ان ابابكر رضي الله تعالى عنه

قال

قال يا ايها الناس من كان منكم يعبد محمدا فان محمدا قد مات ومن كان
يعبد الله تعالى فان الله حي لا يموت لا بد لهذا الامر ممن يقوم به فانظروا
وهاتوا اراءكم فقالوا صدقت ولو كان من نصب للامامة مفضولا
مع وجود افضل اذ قد يكون على القيام بمصالح الملك والدين اقدر
ولانتظام حال الرعية اوفق ولاندفاع الفتنة اوثق مع اجماع
العلما بعد الخلفا الراشدين على ولاية بعض من قريش مع وجود من هو
افضل وقد جعل عمر رضي الله تعالى عنه الامر شورى بين ستة منهم
عثمان وعلي وهما افضل اهل زمانهما رضي الله تعالى عنهما ولم
ينكره احد مسلما اذ لم يجعل الله للكافرين على المومنين سبيلا وهذا
وما بعده احوال وردت مخبرة بما يشترط في الامام ذكرا لنقص
عقول النسا ودينهن ومنعهن من الخروج الى مشاهد الحكم ومعارك
الحروب حرا لاشتغال العبد بخدمة سيده واحتقاره في اعين
الناس مكلفا لقصور غيره كالصبي والمعتوه عن القيام بالامور على
ما ينبغي عدلا لعدم صلاح الفاسق لامور الدين مع كونه لا يوثق
باوامره ونواهيه ولاختلال امر الدنيا والدين بالظالم مع عدم
صلاحيته للولاية اليس يجب استرعا الذيب مجتهدا في الاصول
والفروع ليتمكن من القيام بالامور من اقامة الحجج ودفع الشبه
في العقايد واستقلاله بالفتوى في النوازل واحكام الوقايع نصا
واستنباطا اذ اهم مقاصد الامامة حفظ العقايد وفصل
الحكومات ورفع المخاصمات شجاعا حذرا من جبنه عند اقامة
الحدود ومقاومة الخصوم ذا راى في تدبير الامور سميعا
بصيرا ناطقا لان اضدادها نقص مخل بامر الدين وقرشيا اى
من ولد النضر بن كنانة لرجوع انساب قريش وانتهائها اليه

اجماعا ولقوله صلى الله عليه وسلم الايمة من قريش ان هذا الامر في
قريش لايزال هذا الامر في قريش ما بقي اثنان الولاية في قريش ما اطاعوا
الله واستقاموا لامره قدموا قريشا ولا تقدموها الناس تبع لقريش
ولان لشرف النسب اثرا في جمع الامر والانقياد وخولف اي خالف
الخوارج واكثر المعتزلة في اشتراط كونه قرشيا بنحو ما رواه البخاري
وغيره اسمع واطع ولو عبدا حبشيا كان راسه زبيبة او صيكم
بالسمع والطاعة وان تامر عليكم عبد حبشي مجدع ورد بحمله
على من نصبه الامام اميرا دفعا لتعارض الادلة بشهادة حديث
الحاكم الايمة من قريش ابرارها امراء ابرارها وفجارها امراء فجارها
ولكل حق فاتوا كل ذي حق حقه وان امرت عليكم قريش عبدا حبشيا
مجدعا فاسمعوا واطيعوا فان فقد قرشي بهذه الصفات كان
كان فاسقا او جاهلا او جايرا فمن ولد كنانة بن مدركة يقام
من يجمعها فان فقد فمن ولد اسمعيل بن ابراهيم صلى الله عليه وسلم
فان فقد فمن العجم فان عجز عن اقامة امام ممن ذكر فذو شوكة ظالما
او غيره تولى قهرا او بوجوه الناس ونفذ حكمه للضرورة اذ قد
صارت الامامة تغلبية وبنيت عليها الاحكام الدينية ولم
يعبا بعدم علمه وعدالته مما شرط فيه والضرورات تبيح المحظورات
وانعزل ذو الشوكة بقهره اي بمجرد قهر غيره اياه وصار من قهره
اماما وشرط الشيعة وهم الذين شايعوا عليا اي تبعوه ونصروه
وزعموا انه الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم وان الامامة
لا تخرج عنه وعن بنيه وهم اثنان وعشرون فرقة يكفر بعضهم
بعضا اصولهم ثلاث فرق غلاة وزيدية وامامية كونه اي
الامام افضل اهل زمانه لقبح تقديم المفضول على افضل منه

في اقامة

في اقامة قوانين الشريعة وحفظ حوزة الاسلام وعزي للشيخ
لان الافضل اقرب الى الانقياد له واجتماع الاراء على متابعته
ولان الامامة خلافة عن النبي صلى الله عليه وسلم فيجب ان
يطلب لها ذو رتبة اعلى قياسا على النبوة بجامع اقامة الشريعة
وتنفيذ الاحكام وحماية حوزة الدين وكونه هاشميا اي من بني
هاشم بن عبد مناف وليس لهم فيه شبهة فضلا عن حجة بل
قصدوا به نفي خلافة ابي بكر وعمر وعثمان وكفاك الاجماع على
خلافتهم حجة بل كونه علويا اي من ولد علي نفيا لخلافة بني
العباس وكونه معصوما بان لا يخلق الله تعالى فيه ذنبا لحفظه
الشريعة فلو جاز عليه الخطا لكان ناقصا لا حافظا ووجوب
طاعته نصا واجماعا وكل من وجبت طاعته وجبت عصمته
والا جاز كذبه في تقرير الاوامر والنواهي فينهى عن الطاعة فيلزم اجتنابها ويامر
بالمعصية فيلزم ارتكابها وغيره اي غير الامام المعصوم ظالم وكل ظالم
لا ينال العهد لها اي الامامة بشهادة لا ينال عهدي الظالمين اذ هي المراد
بقرينة اني جاعلك للناس اماما قلنا جوابا عن الاول القياس مردود لفقد الجامع
اذ النبي مبعوث من الله تعالى مقرون دعواه بمعجزات دالة على عصمته مما
يخل بمرتبة النبوة ومنصب الرسالة كالكذب ولا كذلك الامام فان نصبه
مفوض الى العباد لا سبيل لهم الى معرفة عصمته واستقامة سريرته مع انه
يجيء بشريعة لا علم لنا بها الا منه فلو لم يكن معصوما في تبليغها وقد لزمنا
امتثال امره ونهيه لكانت معجزته التي اقامها الله لصحة رسالته وهداه
وانتظام امر دينه ودنياه مفضية الى الضلالة والردى واختلال
امر العاجلة والعقبى وعن الثاني حفظها اي الشريعة ليس بذاته بل
بالادلة من الكتاب والسنة واجماع الامة واجتهاده الصحيح فان اخطا

او ارتكب معصية رده المجتهدون والامرون بالمعروف والا فلا نقض
للشريعة ولا نقص عليها وعن الثالث انما يطاع فيما لا يخالفها اى الشريعة
فى شئ من احكامها وعند المخالفة يرجع الى الادلة والاجتهاد لشهادة
فان تنازعتم فى شئ فردوه الى الله والرسول ويكفى فى عدم كذبه فى بيان
الاحكام العلم والعدالة وهذا ما يقال انما تجب عصمته لو كان وجوب
طاعته بمجرد قوله واما اذا كان لكونه حكم الله تعالى ورسوله فيكفى
العلم والعدالة كالقاضى والوالى بالنسبة الى الخلق والشاهد بالنسبة
الى الحاكم والمفتى بالنسبة الى المقلد وعن الرابع ان غير المعصوم اى
من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل اذ عدم العصمة
لا يوجب المعصية فضلا عن الظلم لان المعصية اعم من الظلم وليس كل
عاص ظالما على الاطلاق ولو سلم فدلالة الاية على صدق الكبرى
لا يتم لجواز ان يكون المراد عهد النبوة كما ذهب اليه اكثر المفسرين
وتثبت اى الامامة باهل الحل والعقد ممن يتيسر حضوره كالعلماء
ووجوه الناس من غير اشتراط عدد محدود واتفاق فى ساير البلاد
ولو كان القايم بعقدها واحدا منهم مطاعا كفى ووجبت
طاعة من بايع له لاكتفاء الصحابة بعمر فى بيعته لابى بكر بعد ان
قال عمر لابى عبيدة ابسط يدك ابايعك فقال لا تقول هذا وابو بكر
حاضر فبايع ابا بكر وبعبد الرحمن بن عوف لعثمان ولم ينتظروا فى عقدها
اجتماع من فى المدينة من اهل الحل والعقد ولم ينكر عقد عمر لابى بكر
وعبد الرحمن لعثمان فكان اجماعا منهم واليه ذهب الشيخ الا انه
اشترط ان يكون عقدها بمشهد من الشهود حذرا من ان يدعى اخر انه
عقد عقدا سرا متقدما عليه وان يكون عدد من يحضر خمسة ممن يصلح
للامامة اخذا من امر الشورى او بعهد من الامام لاخر لانه حال عهده له

نافذ

نافذ التصرف ولو كان العهد منه شورى واقعا على وجه المشورة بينهم
والمعهود اليه غير معين فيتشاورون ويتفقون على احدهم كما وقع
لعثمان فى جعل عمر الامر شورى بينه وبين على وطلحة والزبير وسعد و
عبد الرحمن فاختاره عبد الرحمن وقهرا اى وتثبت الامامة لمن تصدى
لها بلا بيعة واستخلاف بقهره الناس بشوكته ولو كان فاسقا او جاهلا
واثم لعصيانه بفعله هذا وتجب طاعته ما لم يخالف حكم الله تعالى
سوا كان عادلا او جايرا ولا يجوز نصب امامين فى وقت واحد ولا
يصير بمجرد اجتماع شروطها فيه اماما وينعزل الامام بردة وجنون
واسر لا يرجى خلاصه منه ومرض ينسيه العلوم وعمى وصمم
وخرس لزوال المقصود بها بذلك كله وخلعه نفسه لعجز منه عن القيام
بمصالح المسلمين وان لم يكن ظاهرا بل استشعره فى نفسه وعليه حمل
خلع الحسن نفسه لا ان عزل نفسه بلا سبب واغماء وفسق لما فى عزله
من خوف الفتنة فان امكن عزله بالفسق بلا فتنة عزل ويردع كما قال
امام الحرمين بظلم وغشم ظهر منه فلو كان ردعه بسلاح ونصب
حرب لم يرتدع ثم الاكثر من اصحابنا والمعتزلة والخوارج على انه
صلى الله عليه وسلم لم ينص على امام بعده وزعم الحسن البصرى انه
نص على ابى بكر نصا خفيا اى غير ظاهر المراد منه وهو تقديمه اياه
فى الصلاة بالناس فى مرضه الذى توفى فيه ولم يعزله فبقى بعده اماما
فيها فكذا فى غيرها اذ لا قايل فى الفصل ومن ثم قال له على قدمك
رسول الله صلى الله عليه وسلم فى امر ديننا افلا نقدمك فى امر دنيانا
وتاميره اياه على الحج سنة تسع من الهجرة بعد فتح مكة فى رمضان
سنة ثمان ولم يعزله وكذب الشيعة بقولهم عزله عن الصلاة
بشهادة رواية البخارى انه كان يصلى بالناس فى مرض موته صلى الله

عليه وسلم حتى اذ كان يوم الاثنين وهم صفوف فى الصلاة فكشف
ستر حجرته ينظر اليهم كان وجهه ورقة مصحف ثم تبسم فنكص
ابو بكر على عقبيه وظن انه صلى الله عليه وسلم خارج للصلاة
فاشار اليهم ان اتموا صلاتكم وارخى الستر وتوفى من يومه وفى
رواية وارخى الحجاب فلم نقدر عليه حتى مات وعن ابن عباس لم يصل
النبى صلى الله عليه وسلم خلف احد من الامة الا خلف ابى بكر
وكذا خلف عبد الرحمن بن عوف فى سفر ركعة وفى رواية لما ثقل
النبى صلى الله عليه وسلم عن الخروج امر ابا بكر ان يقوم مقامه فكان
يصلى بالناس وربما خرج بعد ما دخل ابو بكر فى الصلاة فصلى
خلفه ولم يصل خلف غيره الا خلف عبد الرحمن فى سفر ركعة
واحدة واما ما رواه البخارى من انه صلى الله عليه وسلم
امره فى مرضه ان يصلى بهم ثم وجد فى نفسه خفة فخرج
فتاخر ابو بكر فكان يصلى بصلاته صلى الله عليه وسلم والناس
يصلون بصلاة ابى بكر فكان فى وقت اخر وتاخره ليس عزلا له بشهادة
قوله صلى الله عليه وسلم له بعد ما منعك ان تصلى حين اشرت اليك
فقال ما كان لابن ابى قحافة ان يصلى بين يدى رسول الله صلى الله عليه
وسلم وقيل عن بعض ايمة الحديث نص عليه نصا جليا بقوله
صلى الله عليه وسلم ائتونى بدواة وقرطاس اكتب لابى بكر كتابا لا يختلف
عليه اثنان ثم قال يابى الله والمسلمون الا ابا بكر وقول الشيعة انه نص
على على بمفتريات منهم على النبى صلى الله عليه وسلم كسلموا عليه بامرة
المؤمنين مما سياتى قدح فى اكابر الصحابة جهلا منهم بعظيم
قدرهم وشريف منصبهم وعنادا ونسبتهم اياهم الى مخالفة
الحق وكتمانه بل قدح فى على اذ لم يقم بالامر ولم يحتج بالنص مرتكبا

الباطل

الباطل بانقياده واذعانه بل قدح فى الله تعالى ورسوله لثنائهما
عليهم اذ قد وصفهم الله تعالى بانهم خير امة اخرجت للناس
يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وبانهم رحماء بينهم تراهم
ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا واتخذهم رسوله
صلى الله عليه وسلم اصحابا واحبابا واعوانا وانصارا واختانا واصهارا
مع علمه بحالهم ابتداء وانتهاء ومن مفترياتهم ادعاؤهم تواتره
قولا مع انه لم يشتهر ولم يثبت عن احد من ايمة الحديث مع شدة
ميلهم الى على ونقلهم ما ورد كثيرا فى مناقبه وكمالاته ولم ينقل
عنه فى خطبه ورسايله ومفاخراته اشارة اليه وابن جرير مع
اتهامه بالتشيع لم يذكر فى روايته قصة الدار ما رووه وزعموه
نصا جليا على امامته وانه الخليفة بعده صلى الله عليه وسلم
مما افتراه هشام بن الحكم ونصره ابن الراوندى وابو عيسى الوراق
وغيرهما ثم رواه اسلاف الرافضة شغفا بتقرير مذهبهم ولو نص
عليه اى على على لتواتر بين الصحابة ولم ينكروا اللازم اعنى التواتر
منتف اذ لو تواتر لاظهروه قطعا ولم ينازعوه جزما ولمنعوا غيره
كما منع ابو بكر الانصار حين قالوا منا امير ومنكم امير بقوله صلى الله
عليه وسلم الايمة من قريش فاطاعوه فكيف يوجد نص عليه وهو
بين ايمة للحق مذعنين وشانهم الصلابة فى الدين بشهادة
بذلهم انفسهم واموالهم وهجرهم اهلهم واوطانهم وقتلهم
اولادهم واباءهم فى نصرة الاسلام وايضا لو نص عليه لاحتج به
عليهم ونازعهم كما نازع حين افضى اليه الامر من نازعه فيه
حتى فنى خلق كثير موثرا للحمية على التقية مع ان الخطب اذ ذاك
اشد والخصم الد بخلافه فى اوايل الامر فان قلوبهم كانت اراف

وجانبهم اسهل وادعوهم الى اتباع الحق واجتناب الباطل لميل
وهمهم في تنفيذ الاحكام ارغب وكيف يظن بمن رضي الله تعالى
عنهم وخصهم بصحبة رسوله ووصفهم بانهم خير امة
اخرجت للناس يامرون بالمعروف وينهون عن المنكر وتواتر
عنهم الاعراض عن زهرة الحيوة الدنيا والاقبال على نصرة دينه
واظهار شريعته منقادين لامره واتباع هديه انهم كما زعم
الشيعة كتموا نصه عليه وخالفوا قبل دفنه تاركين هداهم
تابعين هواهم ناكبين عن الحق خاذلين مستحقا من خاص
ذوي القربى لمن رجل من بني تيم بن مرة او عدي بن كعب او عبد شمس
بن عبد مناف وكيف يقال ان عليا مع صلابة دينه وبسالته
وشدة شكيمته وقوة عزيمته وعلو شانه وكثرة اعوانه من
المهاجرين والانصار قد ترك حقه ولم يقم به وهو اي مالزم
من زعمهم النص عليه منتف والا لجروا على موجبه وعملوا به
منقادين اليه ولم يترددوا حين اجتمعوا في سقيفة بني ساعدة
لاقامة امام ولم يقل الانصار منا امير ومنكم امير فاستفاوه لقبوله
اي على الشورى فانه رضي منه بامامة ايهم كان وقوله لطلحة
بن عبيد الله ان اردت بايعتك فانه رضي منه بامامته ومعاضدته
لهما اي لابي بكر وعمر واشارته عليهما بالاصلح في قتال ابي بكر اهل
الردة وغيرهم وقتال عمر فارس والروم وغير ذلك وصلاته
معهما الجمع والاعياد وغيرها وانكار كثير من سادات اهل
البيت له اي للنص كزين العابدين وقول العباس له اي لعلي امدد
يدك ابايعك حتى يقول الناس بايع عم رسول الله صلى الله عليه
وسلم ابن عمه فلا يختلف عليك اثنان وقول عمر لابي عبيدة امدد

يدك ابايعك وابي بكر بايعوا عمر او ابا عبيدة وغير ذلك مما افاد اجتماعه القطع
بعدم النص ثم اجمعوا بعد ذلك على ابي بكر ولم يجمعوا على غيره اتفاقا فبايعه
اهل الحل والعقد فاجماعهم على امامته اجماع على اهليته لها فكان الامام
الحق بعده صلى الله عليه وسلم عندنا وعند المعتزلة واكثر الفرق وانقاد من
تخلف عن مبايعته ومتابعته كعلي والزبير والمقداد وسلمان وابي الدرداء ثم
بايعوه واعتذر له علي عن تخلفه عن مبايعته حين قال له ما خلفك يا علي
عن امر الناس بقوله عظم المصيبة فاشرف ابو بكر على الناس فقال هذا علي بن
ابي طالب ولا بيعة لي في عنقه وهو بالخيار في امره الا وانتم بالخيار جميعا
في بيعتكم اياي فان رايتم لها غيري فانا اول من يبايعه فقال علي ما نرى لها
غيرك فبايعه هذا مع اتفاقهم على ان الامامة لا تعدو ابا بكر وعليا و
العباس ثم انهما بايعا ابا بكر وسلما له الامر فلو لم يكن الامام الحق لنازعاه
كما نازع علي معاوية اذ لا يليق بهما السكوت عن الحق وسموه خليفة
فكانوا يقولون له يا خليفة رسول الله واثنوا عليه حيا وميتا وقد قال الله
تعالى فيهم اولئك هم الصادقون وقد يحتج لكونه الامام الحق بعده صلى
الله عليه وسلم بنحو قل للمخلفين من الاعراب ستدعون الى قوم اولي باس
شديد تقاتلونهم او يسلمون فان تطيعوا يؤتكم الله اجرا حسنا وان تتولوا
كما توليتم من قبل يعذبكم عذابا اليما والداعي الذي اوجب الله تعالى طاعته
وباتباعه الاجر الحسن وبتركه العذاب الاليم اما الى قتال بني حنيفة
قوم مسيلمة الكذاب والمرتدين بعد النبي صلى الله عليه وسلم فهو
ابو بكر قطعا اذ لم يتفق ذلك بعده صلى الله عليه وسلم لغيره او الى قتال
فارس والروم فهو عمر وفي ثبوت خلافته ثبوت لخلافة ابي بكر او الى
قتال غيرهم من الكفار فهو عثمان وليس هو قطعا اتفاقا علينا اذ لم يتفق له
ايام خلافته قتال لطلب الاسلام من الكفار بل لطلب الامامة رعاية

لحقوقها وبخبر اقتدوا باللذين من بعدى ابى بكر وعمر اذ فيه اشارة الى خلافتهما
بعده ولو بعد على لانه لم ينازعهما فهما بتركه منازعتهما ونازع
معاوية اماما للحق قبله مع ان عليا دخل فى الخطاب فيكون ماموراً بالاقتداء
بهما ولا يؤمر الافضل ولا المساوى به سيما عند الشيعة وبخبر الامامة
بعدى ثلاثون سنة ثم يكون ملكا عضوضا لقضائه بان القايمين بعده
صلى الله عليه وسلم بامر الدين واعلاء كلمة الله تعالى فى هذه المدة هم الموصوفون
بالخلافة عنه وان القايمين بعدها هم الموصوفون بكونهم ملكا ملوكا
ينال الرعية ظلمهم كانهم يعضون عضا وقد تمت بمدة خلافة الحسن
وبخبر استخلافه فى مرضه الذى توفى فيه اياه فى الصلاة التى هى اساس الشريعة
ولم يعزله ورواية عزله عنها افترا من الرافضة ومن ثم قال له على حين
قال اقيلونى فلست بخيركم والله لانقيلك ولا نستقيلك قدمك رسول الله بخيركم
صلى الله عليه وسلم فلا نؤخرك ورضيك لديننا فرضينا لدنيانا الى
غير ذلك مما شهد بانه الامام الحق وان كانت ظنية اذ نصب الامام
من العمليات فيكفى فيه الظن على انها باجتماعها بما افادت لكل منصف
القطع بذلك ولو سلم فلا اقل من صلوحها سنداً للاجماع وتأييداً
وزعم الشيعة انه اى الامام الحق بعده صلى الله عليه وسلم على تمسكا
فى ذلك بمفتريات على من رضى الله تعالى عنهم وجعلهم خير امة وبهم
قام امر الدين وعلت كلمته مدعين فى كثير من الاخبار الواردة فى هذا
الباب مما يوافق غرضهم التواتر وفيما يخالفه الاحاد تحكما ولم يهتدوا
الى انه كيف خفى على اكابر المهاجرين والانصار وثقاة ايمة الحديث
ولم يظهر الا بعد انقضاء زمن الامامة وطول العهد بامر الرسالة وظهور
البدعة وافضاء امر الدين الى امراء الجور وعلماء السوء ممن لم يروا احدا
من ايمة الحديث ولا رووا حديثا فى امر الدين كبعض متاخرى الشيعة

ممن

ممن ملاوا كتبهم من هذه الاخبار وللطاعن فى الصحابة الاخيار كالنصير
الطوسى فى تجريده فانه فيه نصر اباطيل ملفقة وكرر اكاذيب ممنمقة وقوادح
فى امامة الايمة الثلاثة كقولهم غير على لا يصلح للامامة اما اجمالا
فلظلمهم بسبق كفرهم بشهادة والكافرون هم الظالمون والظالم لا يكون
اماما بشهادة لا ينال عهدى الظالمين ورد بمنع المقدمتين ومنع
دلالة الاية على ان من كان كافرا ثم اسلم ظالم ومنع كون المراد بالعهد
الامامة واما تفصيلا فمما قد جوابه فى امامة ابى بكر مخالفته كتاب
الله تعالى فى منع ارث النبى صلى الله عليه وسلم بخبر رواه هو نحن
معاشر الانبيا لا نورث ما تركنا صدقة وتخصيص الكتاب انما يجوز
بخبر متواتر دون الاحاد قلنا خبر الواحد الذى دلالته قطعية كهذا
الخبر يخصص به عام الكتاب لان دلالته ظنية وان كان متنه قطعيا مع
انه سمعه منه صلى الله عليه وسلم والخبر المسموع ان لم يكن
فوق المتواتر فهو بمنزلته فيخصص به ومنه منعه فاطمة فدك وقية
بخبر ذكرت انه صلى الله عليه وسلم وهبها لها بشهادة على وام ايمن
فلم يصدقهم وصدق زوجاته صلى الله عليه وسلم فى ادعاء
حجرها لهن بلا شاهد ومثله جور لا يليق بالامام ولهذا ردها عمر
ابن عبد العزيز من بنى مروان الى فاطمة قلنا لو سلم صحة ما ذكر
فليس للحاكم ان يحكم بشهادة رجل وامراة وان فرض عصمة المدعى والشاهد
بل بما علمه يقينا وان لم يشهد به شاهد وما رواه الرافضة من قصة
فدك شاهد صدق بانهما كهم فى الضلالة وافترائهم على الصحابة
حيث ظنوا بابى بكر وعمر انهما اخذا حقها لينتفع به غيرها لا هما
ولا من ينتمى اليهما وبعلى انه مع علمه بذلك لم يزل ايام خلافته تلك
الظلامة وبساير الصحابة انهم سكتوا على ذلك والمروى ان فدك

كانت على ما قرره ابو بكر الى ايام معوية ثم قطعها مروان بن الحكم
فوهبها لولديه عبد الملك وعبد العزيز فلما ولى الوليد بن عبد الملك
وهبه اخوه سليمان وعمر بن العزيز نصيبيهما فصارت كلها له ثم
ردها عمر بن عبد العزيز ايام خلافته الى ما كانت عليه الى ان ردها
قثم بن جعفر عامل المامون على المدينة بامره الى محمد بن الحسين
ابن زيد بن زين العابدين ومحمد بن عبد الله بن الحسين بن زيد
ليقوما بها لاهلها وعُدّ ذلك من تشيع المامون ثم ردها المتوكل
الى ما كانت عليه ومنه مخالفته للنبي صلى الله عليه وسلم في انه لم
يستخلف احداً مع وفور علمه بمصالح الامة وشفقته عليهم و
استخلف عمر فتوليته له جميع امور الامة مع عزل النبي له عن امرة
الصدقات مخالفة له وترك لما وجب عليه من اتباعه قلنا لا نسلم
انه لم يستخلف بل استخلف اجماعا اما عندنا فابا بكر واما عندكم
فعليا ولا نسلم انه عزل عمر بل انقضت ولايته بانقضا عمله اذ اتمام
من ولى عملا فاتمه فلم يبق عاملا ليس من العزل في شيء ولا نسلم ان مجرد
فعل ما لم يفعله صلى الله عليه وسلم مخالفة له وترك لاتباعه
وانما يكون ذلك اذا فعل ما نهى عنه او ترك ما امر به ولا نسلم انه قادح
في استحقاقه الامامة ومنه عدم معرفته جميع الاحكام فقد
قطع يسار سارق لا يمينه وقال للجدة سالته عن ميراثها لا اجد لك
في كتاب الله تعالى وسنة رسوله شيئا فاخبره المغيرة ومحمد بن مسلمة
انه صلى الله عليه وسلم اعطاها السدس وقال اعطوا الجدات
السدس ولم يعرف الكلالة وهي من لا والد له ولا ولد قلنا لو سلم
فليس قادحا في الاجتهاد فكم مثله لذويه وليس شرطا ان يكون
عارفا بجميع الاحكام بحيث لا يحتاج الى نظر وتامل ومنه شكه

في استحقاق

في استحقاق الامامة اذ قال وددت اني سالته صلى الله عليه وسلم
عن هذا الامر فيمن هو ثم لا ننازعه قلنا لو سلم انما حكم بعدم النص
لا بشكه فيها وانها كانت بالبيعة والاختيار وانه كان بحيث يحاول
ان لا يكتفي بذلك بل يريد اتباع النص خاصة ومنه قول عمر مع كونه
وليه وناصره كانت بيعة ابي بكر فلتة وقى الله تعالى شرها فمن عاد
لمثلها فاقتلوه يعني كانت فجاة من غير تدبر وابتنا على اصل قلنا
بل معناه كانت فجاة اقدمت عليها خايفا من اثارة الفتنة فتيسرت
وسلمت وبها وقى الله تعالى شر الخلاف الذي كاد يظهر عندها
فمن عاد الى تلك المخالفة الموجبة لتفريق الكلمة فاقتلوه والا
فكيف يقدح في امامته مع علمه باستحقاقه الامامة وانعقاد
بيعته بل قدحه فيها قدح في امامته لصيرورته خليفة باستخلافه
له هذا وما اقبح مذهبا بني على المهملات والاخبار المفتريات
وبانه لا يصلح اماما بعده صلى الله عليه وسلم غير علي اذ يجب
ان يكون الامام معصوما افضل اهل زمانه منصوصا عليه ولا
يوجد ذلك في غيره من الصحابة لانتفاء العصمة والافضلية
والنص في غيره وهو اي انتفا ما ذكر من الشرايط في ابي بكر مسلم مع منع
اشتراطها في الامام كما مر وبانما وليكم الله ورسوله والذين امنوا
الذين يقيمون الصلاة ويؤتون الزكوة وهم راكعون اي ما وليكم
الا هما اي الله ورسوله وعلي اذ هو الذي نزلت فيه حين تصدق
بخاتمه راكعا في صلاته والمراد بالولي هنا ولي التصرف في امر الامة
لا ولي النصرة لتناوله الكل اي جميع المؤمنين بشهادة والمؤمنون
والمؤمنات بعضهم اولياء بعض فلا يصح حصرها في من وصف
باقام الصلاة وايتاء الزكاة حال الركوع والمتصرف والاولى

والاحق بامر الامة هو الامام فتعين علي لذلك لعدم وجود الصفات
في غيره قلنا بل وليها الاولية اي بل المراد بالولي هنا ولي النصرة والمحبة
لا ولي التصرف في امر الامة والاحق به بل الناصر والمحب على ما هو
مناسب لما قبل الاية وهو يا ايها الذين امنوا لا تتخذوا اليهود
والنصارى اولياء الى ومن يتولهم منكم فانه منهم فان الحصر
انما يكون باثبات ما نفي عن الغير وولاية اليهود والنصارى
المنهي عنها ليست هي التصرف والامامة بل هي النصرة والمحبة
وعلى ما هو مناسب لما بعدها وهو ومن يتول الله ورسوله و
الذين امنوا فان حزب الله هم الغالبون مما هو ظاهر في ان المراد
تولي نصرة ومحبة ووصف المؤمنين بما ذكر كاقام الصلاة
مدح لهم وزيادة شرف واستحقاق ان يتخذوا اولياء و
اولياء لهم بذلك وقوتهم وشفقتهم الحاملة على النصرة لا
تقييد وتخصيص لمن يفعل ذلك وهم راكعون كما يحتمل ان يكون
للحال يحتمل ان يكون للعطف اي ويركعون في صلاتهم لا كصلاة
خالية عن الركوع كصلاة اليهود والحصر انما يرد نفيا لما
وقع فيه تردد ونزاع ولا خفا في انه اذ ذاك اي عند نزول الاية
لم يكن امامة لواحد من الايمة الثلاثة والذين امنوا صيغة جمع
وحمل صيغة الجمع على الواحد بلا دليل بعيد والاية دالة على
ثبوت الولاية بالفعل في الحال وولاية التصرف في حياته صلى
الله عليه وسلم لم يكن وصرفها الى المآل دون الحال لا يصح ولا
يستقيم في حق الله ورسوله ومن كنت مولاه فعلي مولاه اللهم
وال من والاه وعاد من عاداه وانصر من نصره واخذل من خذله
اورده علي يوم الشورى حين ذكر فضايله ولم ينكره احد

والمولى

والمولى وان كان قد يراد به المعتق والمعتق والحليف والجار وابن العم والناصر
والاولى فالمراد به هنا الاولى بالتصرف والمتولي والمالك للامر ليطابق صدر
الحديث ولا خفا في ان الاولوية بالناس والمالكية لتدبير امورهم
والتصرف فيهم بمنزلة النبي صلى الله عليه وسلم هو معنى الامام انت
مني بمنزلة هرون من موسى الا انه لا نبي بعدي فان المنزلة اسم جنس
اضيف فعم بشهادة استثناء منزلة النبوة فبقي عاما في باقي المنازل
التي من جملتها كونه خليفة له متوليا تدبير الامر متصرفا في مصالح العامة
مفترض الطاعة واذ قد صرح بنفي النبوة لم يكن ذلك الا بطريق الامامة
قلنا لا عبرة بالاخبار الاحاد في مقابلة الاجماع ودعوى التواتر مكابرة
ووقاحة منهم وقد قدح كثير من ائمة الحديث في صحة الحديث
الاول ولو سلم فقوله اللهم وال من والاه موذن بان المراد بالمولى هو
الناصر والمحب بل مجرد احتماله كاف في دفع الاستدلال وعموم المنازل
في الحديث الثاني ممنوع اذ غاية الاسم المفرد المضاف الى علم الاطلاق
وليس الاستثناء المذكور اخراجا لبعض افراد المنزلة بمنزلة قولك الا النبوة
بل منقطع بمعنى لكن فلا يدل على العموم كيف ومنها منزلة اخوة النسب ولم
تثبت لعلي ولو سلم العموم فليس من منازل هرون الخلافة والتصرف
بطريقة النيابة على ما هو مقتضى الامامة لانه شريكه في النبوة بشهادة
واشركه في امري وقوله اخلفني ليس استخلافا بل مبالغة وتاكيد في القيام
بامر القوم ولو سلم فلا دلالة على بقائها بعد موسى ولو سلم فتصرفه ونفاذ
امره لو عاش بعده انما يكون لنبوته وقد انتفت النبوة في حق علي فينتفي
ما يبتني عليها ويتسبب عنها وكفاك في منع دعواهم تواتر الاحاديث
التي زعموا دلالتها على امامته عدم الاحتجاج بها على ابي بكر وعمر وغيره
على ما زعموه من تواترها حجة عليهم لا لهم اذ لو كانت مسوقة لثبوت

امامته دالة عليه لما خفي على عظما الصحابة فلم يتركوه ولم يتوقفوا في امر الامامة
وقولهم بانهم تركوا الانقياد اليه عنادا وهو ترك الاحتجاج تقية اية
الغواية وغاية الوقاحة وبه اي وبعدم الاحتجاج بها دفع ما افتروه نصوصا
جلية على امامته مثل سلموا عليه بامرة المؤمنين اي بامارتهم بالكسر فيهما
من امر الرجل صار اميرا انه امام المتقين وقايد الغر المحجلين هذا خليفتي
عليكم انت الخليفة بعدي انت اخي ووصيي وخليفتي بعدي وقاضي ديني
بالكسر فانها لو صحت لما خفيت على الصحابة ومن بعدهم من التابعين وائمة
الحديث سيما علي واولاده ولو سلم صحة ما ذكر فغايته الدلالة على استحقاقه
الامامة وثبوتها له مالا لا حالا ولا يلزم منه اي من ثبوتها له في المآل نفي امامتهم
ابي بكر وعمر وعثمان ولا ولايتهم قبله اي قبل علي فعمر هو الامام الحق بعد
ابي بكر لعهد ابي بكر له في مرضه الذي توفي فيه في جمادي الاخرة سنة ثلاث
عشرة بعد ان شاور الصحابة مهاجرين وانصارا ثم قال لعثمان اكتب
بسم الله الرحمن الرحيم هذا ما عهد ابو بكر بن ابي قحافة في اخر عهده
بالدنيا خارجا منها واول عهده بالاخرة داخلا فيها حين يؤمن
الكافر ويوقن الفاجر اني استخلف عمر بن الخطاب فان عدل فذلك
ظني به ورايي فيه وان جار فلكل امرئ ما اكتسب من الاثم والخير اردت
ولا اعلم الغيب وسيعلم الذين ظلموا اي منقلب ينقلبون ثم عرضه عليهم
فبايعوا لمن فيه فلما انتهى الى علي قال بايعنا لمن فيه وان كان عمر فانعقدت
خلافته بعهد الامام الحق اليه واجماعهم عليه فقام بامور الامة واجتمع
الكلمة بالعدل والسياسة ونظم قوانين الرياسة وتقوية الضعفا وقهر
الاعدا واعلاء لواء الاسلام وجاهد في الله حق جهاده ففتح البلاد
وعم بالخير العباد بحيث شاع خبره في الامصار وذاع بناؤه في الاقطار
ولا عبرة بقدح الشيعة في امامته باكاذيب منها انه لم يكن عارفا

بالاحكام لرجمه امراة حاملا اقرت بالزنا ومجنونة زنت فنهاه علي لولا
فقال لولا علي لهلك عمر ونهى عن المغالاة في الصداق فقالت امراة الم يقل
الله تعالى واتيتم احداهن قنطارا فقال كل الناس افقه من عمر قلنا ولو سلم
فالخطا في مثل ذلك ليس قادحا لعدم منافاته للاجتهاد والاعتراف
بالنقص هضم للنفس ودليل على الكمال ومنها انه تصرف في بيت
بغير حق فاعطى ازواج النبي صلى الله عليه وسلم مالا كثيرا واعطى
عايشة وحفصة في كل سنة عشرة الاف درهم وفرض لنفسه
منه ثمانين الف درهم وفي الغنائم فضل المهاجرين على الانصار
والعرب على العجم ومنع بني هاشم والمطلب خمسهم قلنا محض
افتراء بشهادة ما تواتر من احواله الرضية وسيرته المرضية
ولو سلم فتفضيله من ذكر جائز بحسب ما يراه مصلحة لانه من
الاجتهاديات التي لا قاطع فيها وكذا الخمس كان لهم نصا واجماعا
الا ان اجتهاده اداه الى ان مناط استحقاقه هو الفقر فخصه
بفقرائهم وذلك لا يقدح في امامته وغير ذلك من مفترياتهم
التي لا تسمح نفس احدهم ان يقدح بها في ولاية مكاس فعثمان
هو الامام الحق بعدهما لجعل عمر لما طعنه ابو لولوة فيروز غلام
المغيرة بن شعبة في ذي الحجة سنة ثلاث وعشرين الامر شورى
بينه وبين علي وطلحة والزبير وسعد وعبد الرحمن فجعل الزبير امره
الى علي وطلحة الى عثمان وسعد الى عبد الرحمن ثم جعلوا الاختيار
اليه فاخذ بيد علي فقال بايعني على كتاب الله وسنة رسوله و
سيرة الشيخين فقال على كتاب الله وسنة رسوله واجتهد رايي
فاخذ بيد عثمان وقال له ذلك فاجابه اليه ثم كرر عليهما
ثلاثا فاجابا بما قالا فبايع عثمان ثم اجمع عليه وبايعه الناس

ورضوا بامامته وقول علي اجتهد رايي ليس خلافا منه في امامتهما
بل ذهابا الى انه ليس لمجتهد ان يقلد مجتهدا اخر بل يتبع اجتهاده
وكان من مذهب عثمان وعبد الرحمن جوازه اذا كان الاخر اعلم
وابصر بوجوه القياس وقد قدح فيه الشيعة بقوادح بعضها
افتراء محض كقولهم انه صرف بيت المال الى اقاربه وحمى لنفسه وضرب
ابن مسعود حتى كسر ضلعين من اضلاعه وعمارا فاصابه فتق
واباذر ونفاه الى الربذة وبعضها غير قادح في امامته كظهور
فسق من ولاه وفساده بزعمهم اذ لا اطلاع له على السرائر
بل له الاخذ بالظاهر والعزل عند تحققه وبعضها بعد تسليمه
اجتهادي مفوض الى راي الامام بحسب ما يراه مصلحة كالتعزير
والتاديب والقود والحد مما يدرء بالشبهات والتاويلات
على من صدر عنه موجب ذلك كقتل عبد الله بن عمر الهرمزان
وشرب الوليد بن عقبة الخمر بزعمهم وبعضها كان باذن
من النبي صلى الله عليه وسلم كرد الحكم بن ابي العاص الى المدينة
وقد ذكره لابي بكر وعمر فقالا له انت شاهد واحد فلما تولى
حكم بعلمه وبعضها قدح في الصحابة لا فيه ودعواهم انهم خذلوه
حتى قتل ولم يدفنوه بلا عذر الا بعد ثلاثة ايام واما انا فلا
اظن بمن رضي الله تعالى عنهم لم يرضوا بقتل مظلوم بفنائهم
وترك ميت بجوارهم سيما من هو قانت اناء الليل ساجدا
وقائما طول النهار تاليا وصائما شرفه ابن عمه صلى الله عليه
وسلم بزواج ابنتيه رقية ثم ام كلثوم وبشره بالجنة على بلوى
تصيبه وكيف يخذلونه وقد علموا سابقته في الاسلام و
خاتمته الى دار السلام بل لم ياذن لهم في المحاربة والدفع عنه

بعزل انه اسقط القود عن عبيد الله بن عمر وقد قتل الهرمزان

تحاميا

تحاميا عن اراقة الدماء ورضي بسابق القضا ومع ذلك لم يدع
الحسنان في المدافعة عنه مقدورا وكان امر الله قدرا مقدورا
اذ خرج عليه همج رعاع من كل اوب واراذل اوباش من كل صوب
ممن لا حظ له في العلم بامور الدين ولا سابقة في الاسلام ولا صحبة
فقتلوه ظلما وعدوانا في ذي الحجة سنة خمس وثلثين فالتمسوا من
علي القيام بالامر لكونه بعده اولى به واحق فقبل بعد امتناع كثير
وبايعوه وكذا طلحة والزبير واعتذرا عن تخلفهما وكذا سعد
ابن ابي وقاص وعبد الله بن عمر ومحمد بن مسلمة عن الخروج معه
لقتال اهل القبلة لما رووا فيه من الاحاديث فعلي هو الامام
الحق بعدهم اجماعا اذ قد انعقد في زمن الشورى على ان الامامة
لعثمان او علي فهو اجماع على انها لعلي لولا عثمان فلما قتل عثمان ثبتت
له به ولا عبرة كما قال امام الحرمين بمن نفاه اي نفى الاجماع على
امامته بعدهم اذ لم يجحد الامامة له وانما هاجت الفتنة لامور
اخر والتعجب من الامامية من الشيعة فقد زعموا اكبر من ذلك
فقالوا الامام الحق بعد النبي صلى الله عليه وسلم علي فابنه الحسن
فاخوه الحسين فابنه زين العابدين فابنه محمد الباقر فابنه جعفر
الصادق فابنه موسى الكاظم فابنه علي الرضى فابنه محمد الجواد
فابنه علي الزكي فابنه الحسن العسكري فابنه محمد المهدي وزعموا
انه ثبت بالتواتر نص كل سابق على لاحقه ورووا انه صلى الله عليه
وسلم قال للحسين ابني هذا امام اخو امام ابو ائمة تسعة مع ما تمسكوا
به من وجوب عصمة الامام وافضليته ولا يوجدان في غيرهم
وغير ذلك مما افتروا وتواترا ولم يبلغ احدا من الصحابة ولا تابعيهم
ولا من اهل البيت مع قربهم وبلغ احاد الرافضة بعد سبعمائة سنة

فى آل الامر للحسن فسلمه بعد ستة اشهر الى معوية بعد ان ثارت فتنة عظيمة
تسكينا للفتنة فاستقل به بعد ثبوت افضليتهم كذلك اى كترتيبهم
فى الخلافة فافضلهم ابو بكر فعمر فعثمان فعلى باتفاق الاكثر من علماء الامة
وعظماء الملة ايذانا بان لهم دليلا اذ حسن الظن بهم قاض
بانهم لو لم يعرفوا ذلك بدليل وامارات لما اطبقوا عليه وبقوله
تعالى وسيجنبها الاتقى الذى يؤتى ماله يتزكى وما لاحد عنده من نعمة
تجزى وهو اى الاتقى ابو بكر لنزولها كما قال اكثر المفسرين واعتمده العلما
فيه فهو اتقى ومن هو اتقى فهو اكرم عند الله تعالى بشهادة ان اكرمكم عند
الله اتقاكم ولا نعنى بالافضل سوى الاكرم عند الله تعالى فابو بكر افضل
واكرم ممن عداه من الامة وليس المراد به عليا قطعا اذ للنبى صلى الله عليه
وسلم عنده نعمة تجزى وهى نعمة التربية وقوله صلى الله عليه وسلم
لابى الدرداء وكان يمشى امام ابى بكر اتمشى امام من هو خير منك والله
ما طلعت شمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابى
بكر فان ظاهره وان نفى افضلية غير ابى بكر مطلقا قال فى شرح المقاصد
لكن مثل هذا انما يساق لاثبات افضلية من ذكر ومن ثم افاد ان
ابا بكر افضل من ابى الدرداء لان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل
دون التساوى فاذا نفيت افضلية احدهما ثبتت افضلية الاخر
وبمثله ينحل الاشكال على قوله صلى الله عليه وسلم من قال حين يمسى
وحين يصبح سبحان الله وبحمده مائة مرة لم يأت احد بافضل مما
جاء به الا احد قال مثله او زاد لانه فى معنى ان من قال ذلك فقد
اتى بافضل مما جاء به كل احد الا احد قال مثله او زاد فالاستثناء
بظاهره من النفى وبالتحقيق من الاثبات وبقوله صلى الله عليه وسلم
ما ينبغى لقوم فيهم ابو بكر ان يتقدم عليه غيره قاله فى مرضه وقد اذن

بلالا

بلالا بالصلاة فامر عبد الرحمن بن ربيعة ان يقول لابى بكر يصلى بالناس
فخرج فلم يجده فقال لعمر يا عمر صل بالناس فلما كبر سمع صلى الله عليه
وسلم تكبيره فقال ذلك ثلاثا وقوله صلى الله عليه وسلم لو كنت متخذا خليلا
غير ربى لاتخذت ابا بكر خليلا ولكن اخوة الاسلام وخلته لا يبقين
خوخة فى المسجد الا سدت الا خوخة ابى بكر وقوله وقد ذكر عنده
اين مثل ابى بكر صدقنى حين كذبنى الناس وزوجنى ابنته وجهزنى بماله
وواسانى بنفسه وجاهد معى ساعة الخوف وقوله خير امتى ابو بكر
ثم عمر وقوله هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين
وقوله وقد رآهما هذان السمع والبصر وقوله لو كان بعدى نبى لكان
عمر وقوله عثمان اخى ورفيقى فى الجنة وقوله مالى لا استحيى ممن استحيت
منه ملائكة الرحمن وقوله يدخل الجنة بغير حساب وقول ابن عمر
كنا نقول والنبى حى افضل الامة ابو بكر ثم عمر ثم عثمان وقال ابن الحنفية
قلت لابى اى الناس خير بعد النبى صلى الله عليه وسلم قال ابو بكر قلت ثم
من قال عمر وخشيت ان يقول عثمان فقلت ثم انت قال ما انا الا رجل من
المسلمين وقال على خير الناس بعد النبيين ابو بكر ثم عمر ثم الله اعلم وعنه
وقد قيل له ما توصى فقال ما اوصى رسول الله صلى الله عليه وسلم حتى
اوصى عليه ولكن ان اراد الله تعالى بالناس خيرا جمعهم على خيرهم كما
جمعهم بعد نبيهم على خيرهم وقال الشيعة افضلهم على بنحو قوله تعالى فقل تعالوا
ندع ابناءنا وابناءكم ونساءنا ونساءكم وانفسنا وانفسكم ثم نبتهل
فنجعل لعنة الله على الكاذبين اراد بانفسنا عليا وان كان صيغة جمع لانه
صلى الله عليه وسلم لما دعا وفد نجران الى المباهلة وهو الدعاء على
الظالم من اى الفريقين خرج ومعه الحسنان وفاطمة وعلى وهو يقول
اذا دعوت فامنوا ولم يخرج من بنى عمه غير على ولا شك ان من كان

الخوخة كوة تؤدى الضوء الى البيت
جوهرى

نفس النبي كان افضل وقوله تعالى قل لا اسالكم عليه اجرا الا المودة في القربى
قال سعيد بن جبير لما نزلت هذه الاية قالوا يا رسول الله من هؤلاء الذين
نودهم قال علي وفاطمة وولداها ولا خفا في ان من وجبت محبته بنص
الكتاب كان افضل وقوله تعالى فان الله هو مولاه وجبريل وصالح المؤمنين
اذ لا ريب في ان من ثبتت نصرته للرسول صلى الله عليه وسلم بالعطف في كلام
الله تعالى على اسمه وجبريل مع التعبير عنه بصالح المؤمنين والمراد به
كما قال ابن عباس علي كان افضل وقوله صلى الله عليه وسلم في حديث ادم
من اراد ان ينظر الى ادم في علمه والى نوح في تقواه والى ابرهيم في حلمه والى
موسى في هيبته والى عيسى في عبادته فلينظر الى علي بن ابي طالب ولا ريب
في ان من ساواهم فيما ذكر من الكمالات كان افضل وحديث الطير اللهم
ايتني باحب خلقك اليك ياكل معي هذا الطير فاتى علي فاكل معه والاحب الى الله تعالى
اكثر ثوابا وهو معنى الافضل هذا مع انه اي عليا اعلم الصحابة لحدة
ذكائه وكثرة ملازمته للنبي صلى الله عليه وسلم واستفادته منه
وقال صلى الله عليه وسلم وقد نزل وتعيها اذن واعية اللهم اجعلها
اذن علي فما نسيت بعد ذلك شيئا وقد علمني الف باب من العلم فانفتح لي
من كل باب الف باب وازهد لما تواتر عنه من اعراضه عن لذات الدنيا
مع قدرته عليها واشجع بشهادة كثرة جهاده في سبيل الله وحسن
بلائه في الغزوات وافصح لسانا بشهادة كتابه نهج البلاغة واجود
اذ قد نزل فيه وفي اهل بيته ويطعمون الطعام على حبه مسكينا ويتيما
واسيرا واسبق اسلاما اذ قد روى انه صلى الله عليه وسلم بعث يوم
الاثنين واسلم علي يوم الثلاثا واكثر عبادة فقد روى ان جبهته صارت
كركبة البعير لطول سجوده واحسن خلقا وطلاقة وجه حتى نسب
الى الدعابة قلنا لا نزاع في وفور مناقبه وكمالاته وكثرة فضائله وكرامته

فأتي

على ماذكر

علي ما ذكر الا انه لا يدل الا على الفضيلة اذ لا سبيل الى الترجيح بكثرة الفضائل
لاحتمال ان يكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لزيادة شرفها
في نفسها او لزيادة كميتها والكلام انما هو في الاكرمية بمعنى زيادة الثواب
والكرامة عند الله تعالى بعدما ثبت من الاتفاق الجاري مجرى الاجماع على
افضلية ابي بكر ثم عمر والاعتراف من علي بذلك كما مر على انه لا يخفى ان
المراد بانفسنا نفس النبي صلى الله عليه وسلم كما يقال دعوت نفسي
الى كذا وجميع قراباته وخدمه النازلين عرفا منزلة نفسه وان
وجوب المحبة وثبوت النصرة على تقدير تحققه في حق علي لا يوجب
اختصاصه بذلك وكذا الكمالات الثابتة لمن ذكر من الانبيا على
تقدير صحة الحديث الاول مع ما شهد من امارات الوضع على وضعه
وان احب خلقك على تقدير صحة الثاني يحتمل تخصيص ابي بكر وعمر
منه عملا بادلة افضليتهما ويحتمل ان يراد احب الخلق اليك في ان
ياكل وان حكم الاخوة ثابت لابي بكر وعثمان بقوله صلى الله عليه وسلم
لكنه اخي وصاحبي ووزيري عثمان اخي ورفيقي في الجنة واما حديث
العلم والشجاعة فلم تقع حادثة الا ولابي بكر وعمر فيها راي وعند
الاختلاف لم يرجع الى قول علي الا قد وقد ولم تكن شجاعة القلب
وقوته وترك الاكتراث بالمهالك في ابي بكر اقل من احد سيما فيما وقع بعد
النبي صلى الله عليه وسلم من حوادث كادت توثر في الاسلام وهنا وليس
الخير في هداية من اهتدى ببركة ابي بكر ويمن دعوته وحسن تدبيره
اقل من الخير في قتل من قتله علي من الكفار ولعل ذلك ادخل في نصرة
الاسلام واما زهدهما في الدنيا فشهرته اغنت عن بيانه واما
السابق اسلاما فالاكثر انه ابو بكر كما صرح به حسان في شعر انشده
بحضرة الاشهاد فلم ينكره احد وقيل زيد وقيل خديجة وفصل بعضهم

فقال اول من امن به من الرجال الاحرار ابو بكر ومن الموالي زيد ومن الصبيان علي ع
ومن النسا خديجة وبه اهتدى عثمان والزبير وطلحة وعبد الرحمن
وسعد وابو عبيدة ومن كان عنده انصاف لا ينكر مساعيهم في الله
واعلاء كلمته ورفع الويته فالستة بعدهم اي طلحة والزبير وسعد
وسعيد وعبد الرحمن وابو عبيدة افضل ممن عداهم فاهل بدر بعدهم
افضل اي الذين شهدوها وكانوا ثلثمائة وبضعة عشر رجلا المهاجرون
نيف على ستين والانصار نيف واربعون ومايتان وقد قال رسول الله صلى
الله عليه وسلم في حق من شهدها اليس من اهل بدر وما يدريك لعل الله
اطلع على اهل بدر فقال اعملوا ما شئتم فقد غفرت لكم او فقد وجبت
لكم الجنة والترجي في كلام الله تعالى ورسوله للوقوع ويشهد بالجزم في
بعض رواياته ان الله تعالى اطلع على اهل بدر بدون لعل وحديث
لن يدخل النار من شهدها فاهل احد الذين شهدوها افضل بعدهم
وكانوا حين خرجوا الفا فرجع عبد الله بن ابي بثلثمائة فبيعة الرضوان
اي اهلها الذين حضروها بالحديبية مخففة التي نزل فيها لقد رضي
الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة قال ابن عبد البر وليس في
غزواته صلى الله عليه وسلم ما يعدلها ويقرب منها الا غزوة الحديبية
حيث كانت بيعة الرضوان وكانوا الفا واربعمائة على المعتمد وقال لهم
رسول الله صلى الله عليه وسلم انتم خير اهل الارض وقد جاء عنه صلى
الله عليه وسلم ان الحسنين سيدا شباب اهل الجنة وقال في الحسن
ان ابني هذا سيد وسيصلح الله به بين فئتين عظيمتين من المسلمين
ثم فضلى النساء مريم بنت عمران بن ماثان من ولد يهوذا بن يعقوب
وبينه وبين عمران بن يصهر ابي موسى وهو من اولاد لاوي بن يعقوب
الف وثمانمائة سنة وذلك لقوله صلى الله عليه وسلم خير نسا العالمين

مريم بنت عمران ثم خديجة بنت خويلد ثم فاطمة بنت محمد ثم اسية امراة
فرعون وقوله لفاطمة اما ترضين ان تكوني سيدة نسا اهل الجنة الا مريم
بنت عمران ففاطمة فضلاهن بعدها لقوله صلى الله عليه وسلم فاطمة
بضعة مني يريبني ما رابها ويؤذيني ما اذاها ولا يعدل ببضعة منه صلى الله
عليه وسلم احد مع قوله لها اما ترضين ان تكوني سيدة نسا اهل الجنة
الا مريم فخديجة او عايشة فضلاهن بعد لتعارض ادلتهما فمما شهد
بكون خديجة افضل حديث افضل نساء اهل الجنة خديجة بنت
خويلد وفاطمة بنت محمد وقوله صلى الله عليه وسلم لعايشة وقد قالت
له قد رزقك الله خيرا منها لا والله ما رزقني الله خيرا منها امنت بي
حين كذبني الناس واعطتني مالها حين حرمني الناس مع ما ورد من انها
اقراها جبريل من ربها السلام على لسان نبيه صلى الله عليه وسلم وعايشة
اقراها النبي السلام من جبريل واما ما شهد بفضلها على بنتها فاطمة فحديث
الطبراني المتقدم خير نسا العالمين مريم بنت عمران ثم خديجة بنت
خويلد ثم فاطمة بنت محمد ثم اسية امراة فرعون فقد حمل على فضلها
عليها من حيث الامومة لا من حيث السيادة وهو مخالف لظاهر سياق
الحديث ومما يشهد بكون عايشة افضل من خديجة حديث فضل عايشة
على النساء كفضل الثريد على ساير الطعام وحديث اني لاحب عايشة محبة
كثيرة لفضلها وفقهها وقوله صلى الله عليه وسلم لفاطمة الست تحبين
ما احب قالت بلى قال فاحبي عايشة فاسية بنت مزاحم امراة فرعون
فضلاهن بعدهن لقوله صلى الله عليه وسلم اخر الحديث المتقدم
ثم اسية امراة فرعون وقد نظمتهن في بيتين وزدت فيهما ام مريم
واخت موسى صلى الله عليه وسلم واسية زوجات لنبينا صلى الله عليه
وسلم في الجنة لاخباره بذلك فقلت ه فضلى النسا بنت عمران ففاطمة ه

فأما او فمن قدبرا الله • فزوج فرعون مع اخت الكليم ومريم لاحمد
زوجات باخراه • ثم الفضل بالعلم والتقوى نصا واجماعا هل يستوى
الذين يعلمون والذين لا يعلمون يرفع الله الذين امنوا منكم والذين اوتوا العلم
درجات ان اكرمكم عند الله اتقاكم الناس سواء كاسنان المشط لا يفضل
عربي على عجمي انما الفضل بالتقوى ان فضل العالم على العابد كفضل القمر ليلة
البدر على ساير الكواكب وان العلماء هم ورثة الانبياء من سلك طريقا يلتمس
فيه علما سهل له طريقا الى الجنة وبهما اى بالعلم والتقوى فضل ذويه
لا بشرف النسب وحده اذ لا يفضل احاد قريش او ذوى القربى على علماء
الدين وعظماء المجتهدين بل لا بد فى ذلك من الاتصاف بهما بشهادة
قرنهم بكتاب الله تعالى فى حديث انى تركت فيكم ما ان اخذتم به لن
تضلوا كتاب الله وعترتى انى تارك فيكم منقذين كتاب الله فيه الهدى
والنور فخذوا به واستمسكوا به واهل بيتى واذكركم الله فى اهل بيتى
اذ قرنهم به انما هو فى كون التمسك بهما منقذا من الضلالة ولا معنى
للتمسك بكتاب الله تعالى الا الاخذ بما فيه من العلم والهداية فكذا فى ذوى
قرباه صلى الله عليه وسلم ولا يكفى شرف النسب بشهادة من بطأ به
عمله لم تسرع به نسبه وتعظيم الصحابة واجب والكف عن القدح
فيهم لثناء الله تعالى عليهم بقوله والسابقون الاولون من
المهاجرين والانصار يوم لا يخزى الله النبى والذين امنوا معه
نورهم يسعى بين ايديهم والذين معه اشداء على الكفار رحماء
بينهم تريهم ركعا سجدا يبتغون فضلا من الله ورضوانا لقد
رضى الله عن المؤمنين اذ يبايعونك تحت الشجرة الى غير ذلك مما
شهد بعظيم قدرهم وكريم شرفهم عند الله تعالى ولثناء رسوله
صلى الله عليه وسلم عليهم بقوله خير القرون قرنى ثم الذين يلونهم

ثم الذين

ثم الذين يلونهم لا تسبوا اصحابى فلو ان احدكم انفق مثل احد ذهبا
ما بلغ مد احدهم ولا نصيفه الله الله فى اصحابى لا تتخذوهم غرضا بعدى
فمن احبهم فبحبى احبهم ومن ابغضهم فببغضى ابغضهم ومن اذاهم
فقد اذانى ومن اذانى فقد اذى الله ومن اذى الله يوشك ان يأخذه
الى غير ذلك مما افاد علو شانهم وسمو محلهم ومن تامل مناقبهم
الشريفة التى لا تعد ومآثرهم التى لا تحد وبذل مهجهم واموالهم
فى نصرتهما اى نصرة الله تعالى ورسوله علم براءتهم مما عزى اليهم
من مفتريات طعن بها المبطلون فيهم مما لم يؤثر عمن له استقامة
وكفاك شاهدا بذلك كونها لم تكن فى سالف القرون ولا بين العترة الطاهرة
مما نشره كتابنا عنه واما ما اوجب ظاهره القدح فيهم مما جرى
بينهم كحرب الجمل وصفين فمحمول على تاويلات لايقة بكريم
جنابهم ورفيع محلهم اذ هم محفوظون عما يوجب تفسيقا
وتضليلا صونا لعقايد المسلمين عن الزيغ والضلالة فى حقهم
سيما المهاجرين والانصار وانما ذكروه مع كونه ليس من عقايد
الدين وربما ضر باليقين حفظا للاذهان عن التدنيس بالعقايد
الردية وابتناء لبعض الاحكام الفقهية فى باب البغاة عليها
لعدم ما يرجع اليه من النصوص ومن ثم قال ابو حنيفة لولا
على لم تعرف السيرة فى الخوارج وكان النبى صلى الله عليه وسلم
خصه بمعرفة تلك الاحكام لما علم من اختصاصه بحاجته
اليها وتوقف على فى بيعة ابى بكر انما كان لحزنه وكآبته بفقد
رسول الله صلى الله عليه وسلم مما اشغله عن النظر والاجتهاد فى
ذلك فلما نظر وظهر له الحق دخل فيما دخل فيه الناس وتوقفه
عن نصرة عثمان ودفع الاوباش الرعاع عنه انما كان لعدم رضاه

اى عثمان نصرة على له وعدم اذنه له ولا الغير فى ذلك تحاميا وتباعدا
عن اراقة الدما بسببه اذ قد ورد عنه انه قال من وضع السلاح
من غلمانى فهو حر ولم يكن ذلك برضى من على واعانة عليه ومن
ثم قال ما قتلت عثمان ولا مالات على قتله وتوقفه عن قصاص
قتلته انما كان لشوكتهم وشدة شكيمتهم وكثرتهم وقوتهم
وجزمهم بالخروج على من يطالبهم بدمه فادى نظره الصايب
الى تاخير الامر حذرا الفتنة او لما راى من انهم بغاة لما لهم من
منعة ظاهرة وتاويل فاسد حيث استحلوا دمه بما انكروا عليه
وان الباغى اذا انقاد لامام اهل العدل لا يواخذ بما صدر
منه من اتلاف وسفك دم وتوقفه عن بيعته انما كان منه
لعظم المصيبة بقتله وللانكار على قتله وكذا توقف طلحة
والزبير وغيرهما فاقسم عليه بعض المهاجرين وناشدوه
الله فى حفظ بقية الامامة وصيانة دار الهجرة لعزم قتلته على
الاستيلا عليها والفتك باهلها لانهم كانوا جهلة لا سابقة
لهم فى الاسلام ولا حظ من الدين ولا صحبة فقبلها وتوقف
بعضهم كسعد بن ابى وقاص وسعيد بن زيد وعبد الله بن عمر
واسامة بن زيد عن نصرته والخروج معه الى محاربة من بغى عليه
لم يكن نزاعا منهم فى امامته ولا ابا لما وجب عليهم من طاعته
بل لتخييره لهم فى الخروج معه الى المحاربة وعدمه فاختاروا
عدمه لاختيار ذويها كقول محمد بن مسلمة عهد الى رسول الله
صلى الله عليه وسلم اذا وقعت الفتنة ان اكسر سيفى واتخذ مكانه
سيفا من خشب وسعد ستكون بعدى فتنة القاعد فيها
خير من القائم والقايم خير من الماشى والماشى خير من الساعى

وقال

وقال صلى الله عليه وسلم سباب المسلم فسوق وقتاله كفر ولا يحل
لمسلم ان تهجر اخاه فوق ثلاثة ايام فلم ياثموا بقعودهم عن نصرته
على من بغى عليه وهو اى على رضى الله تعالى عنه المصيب فى حرب الجمل
اذ خرج جماعة من الصحابة الى البصرة تقدمهم عايشة فى هودج
على جمل اخذ بخطامه كعب بن مسور للصلح بين على ومعوية ولتسكينا
للفتنة فوقعت الحرب فلتة من غير قصد وفى حرب معوية اذ سار
اليه مع اتباعه من اهل الشام فاجتمعا فى صفين قرية خراب من بناء
الروم على غلوة سهم من الفرات ودامت الحرب بينهم شهورا وفى
حرب الخوارج الذين نزعوا ايديهم عن طاعته بعدما بايعوه
وتابعوه وقاتلوا معه معوية واتباعه زعما منهم انه كفر
برضاه بالتحكيم حيث اتفقا لما طالت الحرب بينهما على تحكيم
ابى موسى الاشعرى وعمرو بن العاص والرضى بما يريانه فى امر الخلافة
فاجتمع الخوارج على عبد الله بن وهب الراسبى وساروا الى النهروان
فسار اليهم فكسرهم وقتل كثيرا منهم وقد اصاب فى ذلك كله
لما ثبت من امامته ببيعة اهل الحل والعقد له بل بالاجماع وما
تكاثر من الاخبار فى كون الحق معه ووقع من الاتفاق على انه
افضل اهل زمانه واحق بالامامة ومخالفوه بغاة لخروجهم
على الامام الحق بشبهة هى تركه القصاص من قتلة عثمان واتخاذه
لهم خواصه وباطنته وطالبوه ان يسلمهم لهم فلم يقدر لما وبطانته
مر ولحديث عمار تقتلك الفئة الباغية وقد قتله اهل الشام
بصفين ولقول على اخواننا بغوا علينا لا فسقة لما لهم من
التاويل وان كان خطأ فى اجتهادهم انه يعرفهم باعيانهم
ويقدر على الاقتصاص منهم وليس ذلك قادحا فيهم ولا يوجب

تفسيقا فضلا عن التكفير ومن ثم منع اصحابه من لعن اهل الشام
وقال اخواننا بغوا علينا وما زعمه الشيعة من ان محاربيه كفرة
ومخالفيه فسقة بحديث حربك يا علي حربي وبان الطاعة واجبة
وتركها فسق فافتراء منهم وجهالة واجتراء ووقاحة لعدم فرقهم
بين ما يكون باجتهاد وتاويل وما لا يكون نعم ان صح تكفير الخوارج
عليا فقد كفروا به **خاتمة** كثيرا ما يلحق ببحث الامامة خروج
المهدي ونزول عيسى صلى الله عليه وسلم وغيرهما من اشراط
الساعة مما اودع هذه الخاتمة قد ورد في ذلك احاديث كثيرة
وان كانت احاد مخبرة بظهور امام من ولد فاطمة يملاء الارض
عدلا كما ملئت جورا كحديث لا تذهب الدنيا حتى يملك من العرب
رجل من اهل بيتي يواطئ اسمه اسمي وحديث المهدي من عترتي من
ولد فاطمة وحديث المهدي مني اعلا الجبهة اقنى الانف يملاء
الدنيا قسطا وعدلا كما ملئت ظلما وجورا يملك الارض سبع سنين
وحديث بلاء يصيب هذه الامة حتى لا يجد الرجل ملجأ يلجأ اليه
من الظلم فيبعث الله رجلا من عترتي فيملاء به الارض قسطا وعدلا
كما ملئت ظلما وجورا فذهب العلما الى انه امام عادل من ولدها
يخلقه الله تعالى متى شاء ويبعثه نصرة لدينه والامامية من الشيعة
زعموا انه محمد بن الحسن العسكري وقد اختفى حذرا من الاعداء
وانكره جميع الفرق لاستبعاده جدا وان كان ممكنا اذ لم يعهد
في هذه الامة طول هذا العمر بلا دليل ولا امارة ولا اشارة ولكون
توليته مع هذا الاختفا عبثا اذ المقصود من الامام اقامة الشريعة
وحفظ النظام ورفع الجور ونحو ذلك ولو سلم فينبغي ان لا يكون
مختفيا ليظهر دعوة الامامة فيستظهر به الاوليا وينتفع به الناس

سيما

سيما هذا الزمان للقطع بانقيادهم اليه واجماعهم عليه ونزول
عيسى صلى الله عليه وسلم ورد فيه اخبار كثيرة كخبر والذي نفسي
بيده ليوشك ان ينزل ابن مريم حكما عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير
ويضع الجزية وخبر كيف انتم اذا نزل ابن مريم فيكم وامامكم منكم
ولم يرد في حاله مع امام ذلك الزمان خبر صحيح سوى خبر لا تزال
طايفة من امتي يقاتلون على الحق ظاهرين الى يوم القيمة فينزل عيسى
ابن مريم فيقول اميرهم تعال فصل لنا فيقول ان بعضكم على بعض امراء
تكرمة الله فما قيل انه يقتدي بالمهدي لا سند له فلا يعول عليه
للقطع بانه افضل من الامام اذ غاية علما الامة الشبه بانبياء بني
اسرائيل واما خبر لا مهدي الا عيسى بن مريم فلا يبعد حمله على
الهداية الى الطريق هلاك الدجال ودفع شره وخروج الدجال ورد
فيه احاديث جمة ربما بلغت حد التواتر كخبر يخرج الدجال بالشام
فبينا المسلمون يعتدون للقتال يسوون الصفوف اذا اقيمت الصلاة
فينزل عيسى بن مريم فامهم فاذا راه عدو الله ذاب كما يذوب
الملح في الماء ثم يقتله بيده ويأتي بدمه في حربته وهذا شاهد
صدق بانه يؤمهم في تلك الصلاة وخبر ما بين خلق ادم الى قيام الساعة
امر اكبر من الدجال وخبر ما من نبي الا انذر قومه الدجال وفي رواية
الاعور الكذاب وخبر ينزل ابن مريم عند المنارة البيضاء شرقي
دمشق فيطلبه حتى يدركه بباب لد فيقتله وخبر يخرج الدجال
من ارض بالمشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم
المجان المطرقة وخبر يتبع الدجال من امتي سبعون الفا عليهم
السيجان اي الطيالسة الخضر والظاهر انهم من امة الدعوة لا امة
الاجابة بشهادة يتبع الدجال من يهود اصبهان سبعون الفا

لعله ظ
تكرمة لهذه الامة

عليهم الطيالسة من ادركه منكم فليقرا عليه فواتح سورة الكهف
فانها جواركم من فتنته وخروج يأجوج ومأجوج بعد خروج
الدجال وقتل عيسى اياه والدابة وطلوع الشمس من مغربها وخسوفات
ثلاثة ونار تخرج من اليمن لحديث لا تقوم الساعة حتى تروا قبلها
عشر ايات فذكر الدجال والدابة وطلوع الشمس من مغربها ونزول
عيسى ويأجوج ومأجوج وثلاث خسوفات خسف بالمشرق وخسف
بالمغرب وخسف بجزيرة العرب واخر ذلك نار تخرج من اليمن تطرد
الناس الى محشرهم وحديث ان اول الايات خروجا طلوع الشمس
من مغربها وخروج الدابة على الناس ضحى وحديث انها اى الشمس
تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستاذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد
فلا يقبل منها وتستاذن فلا يؤذن لها فيقال ارجعي من حيث جئت
فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقر لها فمستقرها
تحت العرش وحديث اول اشراط الساعة نار تحشر الناس من المشرق
الى المغرب وحديث لا تقوم الساعة حتى تخرج نار من الحجاز تضيء
اعناق الابل ببصرى وقلة العلم والامانة وكثرة الجهل والخيانة
لحديث ان من اشراط الساعة ان يرفع العلم ويكثر الجهل ويشرب الخمر
وتقل الرجال ويكثر النساء حتى يكون لخمسين امراة القيم الواحد
وحديث اذا ضيعت الامانة فانتظر الساعة ورياسة الفسقة
والاراذل لخبر من علامات الساعة ان تظهر الاصوات في المساجد
وان تسود القبيلة فاسقهم وان يكون زعيم القوم ارذلهم
وان يكرم الرجل مخافة شره واشفاء الاسلام على الزوال لخبر لا تقوم
الساعة الا على شرار الخلق وفي رواية لا تقوم الساعة حتى لا يبقى
على وجه الارض من يقول الله الله وتقارب الزمان لحديث لا تقوم

الساعة

الساعة حتى يتقارب الزمان فتكون السنة كالشهر والشهر كالجمعة
والجمعة كاليوم واليوم كالساعة والظاهر انه اى ما ذكر من اشفا
الاسلام على الزوال وافضاء النظام الى الاختلال وغيره مما يدل
على ان الامة في اخر الزمان شر الخلق يكون عند غاية قرب الساعة
فلا ينافي خيرية اخر الامة الوارد بها مثل امتي مثل المطر لا يدرى
اوله خير ام اخره اذ قد تكون الخيرية في اخرهم عند كون الامة على
الطاعة والايمان اذ لا ريب في كونهم خيرا عند الله تعالى من حيث
انقيادهم وايمانهم مع غيبتهم عن مشاهدة الوحي وظهور
العجايب وهبوط الخيرات والبركات ومن حيث ثباتهم على الايمان
والطاعات والعلوم والمعارف وارشاد الطوايف مع فساد
الزمان واشاعة المنكرات وكساد الفضايل ورواج الرذايل
واستيلاء الجهل والعناد والشر والفساد مما يكون فيه القابض
على دينه كالقابض على الجمر وهذا لا ينافي خيرية القرن الاول
ومن يليهم فهم الافضل من حيث كثرة الطاعات والعبادات
وصفا العقايد وخلوص النيات وقرب العهد به صلى الله عليه
وسلم وباصحابه على ما قاله صلى الله عليه وسلم خير القرون الذي انا
فيه ثم الذين يلونهم ثم الذين يلونهم ثم يفشو الكذب
والحاصل ان المراد بالخير في حديث خيركم قرني ثم الذين يلونهم
ثم الذين يلونهم هو الاكرم الاكثر ثوابا عند الله تعالى لخلوص
نياتهم وصفا عقايدهم وكثرة طاعاتهم وعباداتهم وقرب
عهدهم به صلى الله عليه وسلم وفي حديث مثل امتي هو الخيرية
في النفع والذب عن الشريعة عند فساد الزمان فتشبيه الامة
بالمطر انما هو من حيث الهدى والعلم بجامع النفع بشهادة حديث

مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم مثل الغيث الكبير لا من حيث ذواتهم
فكما ان كل نوبة من المطرها نفع في نشوء الكلاء والعشب كذلك كل جماعة
من الامة اختصت بفضيلة ينتفع بها فرب ما شك الراى عند فساد الزمان
في ايهما خير قال التوربشتي ولا يحمل حديث مثل امتي على التردد في فضل
القرن الاول على الاخر اذ الاول لهم الخير على ساير القرون بلا شك ثم
من بعدهم ثم من بعدهم وبالجملة فالاحاديث في اشراط الساعة كثيرة
ولا يمتنع حملها على ظواهرها عند اهل الشريعة لامكان معانيها عقلا
وزعم الفلاسفة ان طلوع الشمس من مغربها مما يجب تاويله بانعكاس
الامور وجريانها على غير ما ينبغي وبعض العلماء اوّل النار الخارجة
من الحجاز بالعلم والهداية سيما الفقه الحجازي والنار الحاشرة
للناس بفتنة الاتراك وخروج الدجال بظهور الشر والفساد
ونزول ابن مريم باندفاع ذلك وبدو الخير والصلاح وتقارب
الزمان بقلة الخير والبركة وذهاب فايدة الايام والاوقات وبكثرة
الغفلة والاشتغال بامر الدنيا ولذاتها او بحدوث الفتن العظام
الشاغلة لقلوب الانام عما يمضي عليهم من الليالي والايام واما ياجوج
وماجوج فمن ولد يافث بن نوح او من اولاد ادم وهم جمع كثير
اضعاف اولاد بني ادم لانه لا يموت الرجل منهم حتى يرى من صلبه
الف ولد يحملون السلاح بشهادة قوله صلى الله عليه وسلم في حديث
بعث النار فان من ياجوج وماجوج تسعماية وتسعة وتسعين
ومنكم رجل واحد ثم منهم من هو في غاية الطول خمسون ذراعا
وقيل ماية وعشرون ومنهم من طوله وعرضه كذلك ومنهم من
هو في غاية القصر كانوا يخرجون الى قوم صالحين بقربهم فيهلكون
زروعهم وضروعهم ويقتلونهم فجعل ذو القرنين سدًا دونهم

فيحفرون

فيحفرون كل يوم السد حتى اذا كادوا يرون شعاع الشمس قال كبيرهم
ارجعوا فستحفرونه غدا فيعيده الله تعالى كما كان حتى اذا بلغت مدتهم
حفروا حتى كادوا يرون شعاعها قال كبيرهم ارجعوا فستحفرونه غدا
ان شاء الله تعالى فيعودون وهو كهيئته فيحفرونه ويخرجون مقدمهم
بالشام وساقتهم بخراسان فيشربون المياه وتتحصن الناس منهم
في حصونهم ولا يقدرون على اتيان مكة والمدينة وبيت المقدس
فيرسل الله تعالى عليهم نغفا في اقفائهم فيهلكون جميعا
فيرسل طيرا تلقيهم في البحر ويرسل مطرا يغسل الارض
وفي الحديث ان ياجوج وماجوج يسلط الله
عليهم النغف فياخذ في رقابهم هذا
وعلى لفظ الخير ختمنا ختم الله تعالى
لنا بالخير وعصمنا من اتباع الهوى
ووفقنا لسلوك طريق
الهدى انه ولي التوفيق
والهادي الى سواء
الطريق

المتن م

وقد اتفق يوم الاثنين تاسع المحرم مفتتح سنة سبع عشرة وتسعماية
ختم الله تعالى بالبركات خاتمتها كما فتح بالخيرات فاتحتها فراغ ما نظمته البنان
من الكلام ورقمته اسنان الاقلام مما يسفر عن معان تهللت وجوهها الصباح
وتلالات ثغورها ولا تلالؤ الصباح وركبت له مطايا العزم واقتحمت
له موارد الحزم وتركت في بغيته لذيذ الكرى وعند الصباح يحمد
القوم السرى فلله تعالى الحمد على ما اولى من نعمة الجسام والصلوة والسلام
على نبيه محمد واله وصحبه الكرام

من شرح لامية العجم للصفدي المعتزلة طائفة من المسلمين يرون افعال الخير من الله وافعال الشر من الانسان (١) وان الله تعالى يجب عليه رعاية الاصلح للعباد (٢) وان القرآن مخلوق محدث ليس بقديم (٣) وان الله تعالى ليس يرى يوم القيمة (٤) وان المؤمن اذا ارتكب الكبيرة كان في منزلة بين المنزلتين يعنون بذلك انه ليس بمؤمن ولا كافر (٥) وان من دخل النار لم يخرج منها (٦) وان الايمان قول وعمل واعتقاد (٧) وان اعجاز القرآن في الصرفة عنه لا انه في نفسه معجز ولو لم يصرف العرب عن معارضته لاتوا بما يعارضه (٨) وان المعدوم شيء (٩) وان الحسن والقبح عقليان (١٠) وان الله تعالى حي لذاته لا بحياة وعالم بذاته لا بعلم وقادر بذاته لا بقدرة ٩



